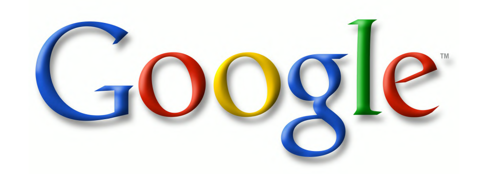


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

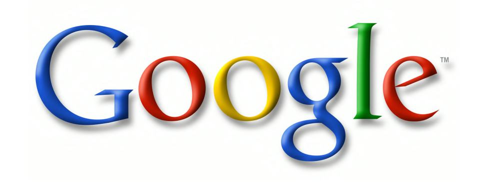
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

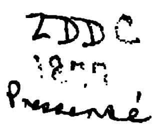
3 3433 06818531 7

LA VIE

ECCLÉSIASTIQUE, RELIGIEUSE ET MORALE

DES CHRÉTIENS

AUX DEUXIÈME ET TROISIÈME SIÈCLES



HISTOIRE

DES

TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSÉ

QUATRIÈME SÉRIE

LA VIE ECCLÉSIASTIQUE, RELIGIEUSE ET MORALE

DES CHRÉTIENS

AUX DEUXIÈME ET TROISIÈME SIÈCLES

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33.

1877

Tous droits réservés.

LA VIE

ECCLÉSIASTIQUE, RELIGIEUSE

ET MORALE

DES CHRÉTIENS

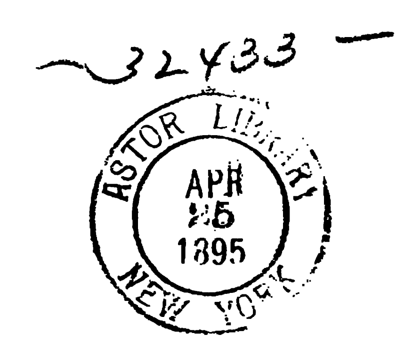
AUX DEUXIÈME & TROISIÈME SIÈCLES

PAR

E. DE PRESSENSÉ



PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33.
1877
Tous droits réservés.


32433
ASTOR LIBRARY
APR
25
1895
NEW YORK

PRÉFACE

Ce volume, qui constitue à lui seul la quatrième série de mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, achève l'ouvrage. Les deux premiers volumes parus en 1858, après une vaste introduction sur l'histoire religieuse de l'ancien monde, ont été consacrés à l'âge apostolique qui est la seule période que j'aie traitée à part. Dans les volumes suivants, je n'ai pas séparé l'histoire du second siècle de celle du troisième ; seulement j'ai considéré, sous des aspects divers, la période qui s'étend depuis la mort du dernier des apôtres jusqu'à la paix de l'Eglise, au commencement du quatrième siècle. La seconde série de l'ouvrage, parue en 1861, intitulée : *Les Martyrs et les Apologistes*, a retracé la grande lutte du christianisme contre le paganisme. La troisième série, qui a paru en 1869, expose le mouvement de la pensée chré-

tienne à la même époque, d'abord ses déviations dans l'hérésie, puis les premières élaborations dogmatiques qui lui furent opposées. Le volume actuel, retardé par des raisons que chacun comprend, a pour sujet *la vie ecclésiastique, religieuse et morale au second et troisième siècle*. C'est d'abord l'organisation de l'Eglise, son recrutement par le catéchuménat, ses institutions locales, sa discipline, le lien d'unité entre les diverses fractions de la chrétienté, la grande lutte entre l'ancien esprit de liberté et la hiérarchie naissante. Les précieux documents dont nous disposons aujourd'hui, en particulier la *Constitution de l'Eglise d'Alexandrie*, retrouvée en langue copte il y a quelques années, et les *Philosophoumena* ont entièrement renouvelé le sujet, et font en quelque sorte mouvoir sous nos yeux les rouages de cette organisation qui combinait si admirablement l'ordre et la liberté. Le culte chrétien, sa beauté et sa spiritualité au second siècle, sa transformation graduelle au troisième, font l'objet du livre suivant. Enfin, le dernier est consacré à la grande réforme morale et sociale que le christianisme a opérée au foyer de la famille avant de la poursuivre dans les institutions. Il est d'un haut intérêt, surtout après les livres considérables parus dans le cours de ces dernières années sur la société romaine, de déterminer exactement la part qui revient au stoïcisme dans l'adoucissement et l'élargis-

sement du droit antique et celle qui appartient à l'Eglise chrétienne dans son renouvellement total [1].

On est frappé, quand on suit de près l'histoire du christianisme, de le voir subir une transformation identique dans la triple sphère de la vie ecclésiastique, religieuse et morale. Il débute, dans chacune d'elles, par la spiritualité la plus hardie qui se manifeste par l'unité puissante qu'il imprime à l'existence entière. Tandis qu'avant lui la religion était incapable de dominer et de pénétrer la vie humaine, et qu'elle se réfugiait dans l'exception, marquant une limite tranchée entre le profane et le sacré, le christianisme primitif prétend faire de chaque homme un prêtre, de chaque maison un sanctuaire, et rattacher chaque jour et chaque acte au service de Dieu. De là son grand caractère universaliste qui se montre réfractaire à toute prêtrise exclusive comme à la notion d'un sanctuaire au sens juif, en même temps qu'il repousse l'idée d'une sainteté exceptionnelle en dehors de la maison de famille. Nous montrerons que toutes ses institutions primitives sont animées de cet esprit. Nous verrons par quelle pente fatale il a promptement été entraîné à déchoir de cet

[1] Ce vaste sujet est traité dans les derniers chapitres de mon livre dont je donne ici les titres : I° *Le principe des réformes morales de l'Eglise en face des essais de rénovation sociale dans l'empire romain;* II° *Le christianisme et la famille;* III° *Le christianisme et l'esclavage. Le travail libre;* IV° *Le christianisme et l'Etat;* V° *Le christianisme et la vie sociale. Le théâtre. L'art;* VI° *L'ascétisme.*

universalisme, soit pour l'organisation ecclésiastique, soit pour le culte, soit pour la vie morale; comment il est retombé de ce spiritualisme sublime aux distinctions qu'on avait crues abolies, refaisant un nouveau sacerdoce, un nouveau ritualisme plus ou moins judaïque, et mettant la perfection dans l'ascétisme. Il est très-important d'établir par quels entraînements et par quelles transitions il est arrivé au puissant système hiérarchique qui va triompher au quatrième siècle. C'est là précisément ce qui fait l'objet de cette dernière partie de mon *Histoire*.

Je ne l'ai point écrite en sectaire. Je n'ai point voulu retrouver telle ou telle Eglise de ma préférence dans ce grand passé qui ne répond exactement à aucune des formes contemporaines du christianisme. J'ai évité tout ce qui ressemblait à la controverse. Il n'en ressort pas moins, avec une évidence qui défie les réfutations, que ce qu'on y trouve le moins, c'est cette écrasante centralisation que l'ultramontanisme a fait prévaloir. Il m'est impossible de comprendre comment il chercherait sa justification dans une Eglise où toutes les charges sont électives, et dont les diverses fractions se meuvent avec une indépendance parfaite, sans recevoir de mot d'ordre d'aucune autorité dominante, et en conservant leur caractère propre dans la liberté, sans porter aucune atteinte à l'unité essentielle de la foi

commune. Le cardinal Manning formait un vœu prudent quand il s'écriait qu'il espérait que le concile nous délivrerait de l'histoire. Je le crois bien, l'histoire est un terrible embarras pour son école, mais il n'est pas possible de faire taire ce témoin importun. Nous devons tous, chrétiens de tendances diverses, libres penseurs, l'écouter sans la faire parler. Personne n'a le droit de lui dicter ses arrêts; l'orthodoxie n'a qu'à s'incliner devant elle, et nous ne connaissons dans ce domaine d'autre hérésie que l'inexactitude.

Je n'ai pourtant pas la prétention d'avoir porté dans cette histoire du christianisme primitif cette froide impartialité qui écarte la sympathie. Je me sens, au fond, d'accord par le sentiment avec les disciples de la religion nouvelle; et quand j'ai décrit leur vie ecclésiastique et religieuse, ce n'est pas comme un étranger, bien que j'aie évité avec soin le parti pris d'une admiration qui ne sait voir que le beau côté des choses. Cette sympathie générale est, je crois, le seul moyen de comprendre ce grand mouvement dont il faut bien reconnaître l'influence considérable sur les destinées du monde moderne. Ce n'est pas simplement par une sèche énonciation des faits ou une minutieuse analyse des idées qu'on arrive à en saisir l'esprit; il faut se transporter en quelque sorte dans l'atmosphère de ferveur au sein de laquelle se développaient

ces hommes qui ont combattu un des plus grands combats de l'histoire; il faut savoir comment ils priaient avant de lutter et de mourir pour leur foi. Plus j'avance dans la vie, plus je suis convaincu qu'ils ne se sont pas trompés sur le fond des choses. Ce livre, commencé il y a plus de vingt ans dans les jours vaillants de la jeunesse, a été interrompu par les luttes ardentes de la vie publique aux jours les plus douloureux et les plus difficiles de notre histoire nationale. Je l'achève avec une persuasion plus ferme que jamais que le dix-neuvième siècle a autant besoin du christianisme de l'Evangile que le premier siècle de notre ère, et que notre effort doit être de nous élever au-dessus des formes souvent misérables sous lesquelles l'immortelle vérité est emprisonnée dans les diverses Eglises contemporaines pour ressaisir son type primitif. C'est à cette hauteur que la liberté et la foi religieuse pourront se rejoindre.

E. DE PRESSENSÉ.

Paris, ce 8 mars 1877.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

QUATRIÈME SÉRIE

LA VIE ECCLÉSIASTIQUE, RELIGIEUSE ET MORALE DES CHRÉTIENS
AU DEUXIÈME ET AU TROISIÈME SIÈCLE

LIVRE PREMIER

LA VIE ECCLÉSIASTIQUE AU DEUXIÈME ET AU TROISIÈME SIÈCLE

CHAPITRE I

LE RECRUTEMENT DE L'ÉGLISE
LE CATÉCHUMÉNAT ET LE BAPTÊME

J'ai retracé, dans les volumes précédents, les labeurs féconds, les souffrances, les conquêtes de l'Eglise, sa polémique avec les doctrines qu'elle vient remplacer, tout ce grand combat entre le monde nouveau et l'ancien monde. J'ai décrit enfin le développement de la pensée chrétienne, trempée au feu de tant de luttes, parfois altérée au contact de ses adversaires, et pour-

tant victorieuse en définitive de tout ce qui aurait pu la transformer ou empêcher ses progrès. Aujourd'hui j'aborde l'histoire de l'organisation de l'Eglise, de son gouvernement, de son culte, de sa vie religieuse, de ses manifestations diverses, collectives ou individuelles, dans la famille comme dans les relations multiples de la société. C'est l'histoire de la piété à son âge héroïque, c'est aussi celle des premières déviations du sentiment religieux. Nous retrouverons dans ce domaine les mêmes influences délétères que nous avons signalées dans la haute sphère de la doctrine, la même réaction de l'ancien monde qui peu à peu s'empare du terrain perdu sans jamais le reconquérir tout entier. Ces déviations, tant qu'a duré le régime de la liberté de l'Eglise, n'ont pas dépassé certaines limites; chacune d'elles a été l'occasion d'une lutte énergique; l'esprit véritable du christianisme n'a pas cessé de faire opposition à ce qui tendait à le fausser ou à l'asservir. Sur l'ensemble, le tableau de la chrétienté du deuxième et du troisième siècle fait un saisissant contraste avec celui de l'Eglise, quelques siècles plus tard [1].

[1] Nos sources principales pour l'organisation des Eglises à cette époque sont tout d'abord les écrits des Pères contemporains, puis les *Constitutions apostoliques*. Quelques explications sont nécessaires sur la composition, la date et l'authenticité de ce dernier écrit. Nous avons d'abord un recueil en huit livres intitulé les *Constitutions apostoliques*. Une étude attentive montre que ces huit livres constituent en réalité trois recueils; le premier composé des six premiers livres, le second du septième et le troisième du huitième, car tous les trois traitent des mêmes sujets. Nous avons en outre un quatrième recueil, c'est l'édition copte des *Constitutions de l'Eglise d'Alexandrie* retrouvée par un savant anglais nommé Tattam. C'est incontestablement le document le plus ancien et le moins interpolé. Les autres recueils existent dans un double texte copte et grec; le premier est le plus ancien. La comparaison attentive que nous en avons faite

§ I. — *Le catéchuménat.*

Nous avons décrit précédemment l'état des Eglises dans la période de transition. En droit, la constitution ecclésiastique subsistait telle qu'elle était du temps de saint Jean. En fait, elle avait subi déjà plusieurs modifications qui se produisent spontanément à la faveur de la situation violente et sublime que crée la persécution.

Il n'en est plus de même dans la dernière période du second siècle; les idées sacerdotales qui étaient comme un métal en fusion dans la fournaise du martyre, prennent une forme arrêtée, précise. Un progrès considé-

prouve que les interpolations sont toutes dans le sens sacerdotal et hiérarchique. Citons encore les *Constitutions de l'Eglise d'Abyssinie* qui ont une date postérieure, puisque cette Eglise ne fut fondée qu'au quatrième siècle, et les *Constitutions de l'Eglise d'Antioche*, en syriaque, non encore publiées. Tous ces divers recueils traitent du catéchuménat, du gouvernement de l'Eglise, de son culte, et contiennent des directions pour la vie religieuse. C'est une source de premier ordre. La date des quatre principaux recueils des *Constitutions apostoliques*, sauf les interpolations, est antérieure au concile de Nicée, comme le prouvent les textes suivants : 1) Irénée, *Fragment de Pfaff*. On est d'accord pour appliquer à nos *Constitutions* ce qu'il dit des δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι. 2) Eusèbe, *H. E.*, III, 25 : τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί. 3) Athanase, *in epistola festali*, 39 (tome I, édit. Benedict.) : διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων. 4) Epiphane les cite positivement (*Hæres.*, 45, 5; 70, 10; 75, 6; 80, 7.) Nous trouvons également une citation des *Constitutions apostoliques* dans l'*Opus imperfectum* attribué à Chrysostôme. (Voir *ad Matth.*, 6, 3. 25, 18.) Le concile de Constantinople les vise en l'an 394. (Can. 74). A partir de cette époque les témoignages se multiplient. Nous ne citerons que Photius qui les attribue à tort à Clément de Rome. (*Bibliotheca*, Can. 112, 113.) Il est donc prouvé que les *Constitutions apostoliques* remontent pour leur fond à l'époque antérieure à Nicée. La Réforme les a trop dédaignées, par suite de son opposition à tout ce qui rappelait la tradition. Si elles n'ont aucune valeur à titre d'autorité apostolique, elles en ont une considérable comme document historique, à la condition que l'on y distingue avec soin les

rable est accompli dans le sens de la hiérarchie, bien que celle-ci ne s'étende pas d'une Eglise à l'autre et que nous soyons encore très-loin de la centralisation qui seule constituera la catholicité visible. Le grand souffle de ferveur et de liberté qui a inspiré l'époque créatrice de l'Eglise n'est point refroidi ; il anime encore ses institutions et la préserve de l'exagération superstitieuse de l'unité.

Nous nous occuperons d'abord de la période qui s'étend de l'an 220 au commencement du troisième siècle. L'organisation ecclésiastique ne subit point d'altération profonde jusqu'à cette date. Il n'en est plus de même dans la période suivante, qui assure le triomphe de

couches superposées de la tradition. Les *Constitutions apostoliques* se sont formées par voie d'alluvions en quelque sorte, sur un premier fond remontant réellement au premier siècle, mais enrichi ou déformé peu à peu par cette tradition orale, dont les premiers Pères étaient si avides d'après le témoignage de Papias (Eusèbe, *H. E.*, III, 39) et d'Irénée (*Hæres.*, III, 4). Ce premier fond des *Constitutions apostoliques* se retrouve dans nos écrits canoniques, mais reproduit par la tradition orale, alors qu'elle était préférée même aux lettres des apôtres, il a été promptement surchargé de gloses qui reflètent les transformations successives opérées dans l'organisation primitive. Les épîtres des apôtres ne sont jamais citées dans les *Constitutions apostoliques*, parce que celles-ci sont considérées comme les remplaçant et les développant. Néanmoins, nous retrouvons dans leurs portions essentielles comme un noyau résistant de textes apostoliques autour duquel se sont organisées des formations nouvelles. Les épîtres pastorales sont évidemment la première trame et le canevas de nos *Constitutions apostoliques*. Celles-ci ont augmenté le type primitif à peu près comme le symbole des apôtres a développé la formule du baptême. Seulement les variations de l'Eglise ayant été plus nombreuses et plus rapides dans l'organisation que dans la doctrine, la part des déformations de la tradition a été beaucoup plus grande dans ce domaine. Nous avons deux éditions récentes des *Constitutions apostoliques :* 1° celle d'Ultzen (Rostock, 1853); 2° celle que Bunsen a donnée dans le deuxième volume de ses *Analecta Antenicæna*. C'est ce texte que nous citons, parce que les interpolations y sont marquées avec soin.

la tendance hiérarchique. Nous aurons à indiquer les causes qui l'ont préparé et les luttes bien plus ardentes qu'on ne le croit généralement qui l'ont précédé.

Le trait essentiel des institutions de l'Eglise du second siècle, c'est de réclamer de ses membres une adhésion sérieuse à sa croyance, et de veiller à ce qu'ils ne la démentent pas par leur conduite. Il semble que la persécution suffisait à elle seule pour séparer l'ivraie du bon grain, et que l'entraînement irréfléchi était peu à craindre dans une époque où le nom de chrétien était un titre d'opprobre et un péril. Cependant la chrétienté primitive ne se contente pas de cette barrière que ses ennemis élèvent entre elle et le monde païen; elle veut que ses institutions elles-mêmes, en dehors des circonstances qui peuvent changer, la préservent de l'invasion des indifférents ou des hypocrites. Elle sait qu'elle n'est point l'antique théocratie qui comprenait tous les fils d'Abraham et les marquait indistinctement d'un signe extérieur; ce n'est pas la naissance naturelle qui importe pour la société spirituelle, c'est ce que ses livres saints appellent la nouvelle naissance, cette formation du nouveau cœur et de l'esprit nouveau qu'aucune cérémonie ne suffit à produire et qui ne se transmet pas avec le sang. « *Non nascuntur, sed fiunt christiani*. On ne naît pas chrétien, on le devient. » Cette grande parole de Tertullien est l'âme de l'organisation ecclésiastique au second siècle. L'Église ne plante pas une haie autour d'elle à la façon

du rabbin qui cherche à préserver sa tradition et ne se défend que contre le libre examen, elle se borne, selon la belle image du prophète Esaïe, à défendre la vigne mystique de tout ce qui la profanerait. C'est là la vraie signification de sa sévère discipline et de la lente et laborieuse initiation qu'elle fait subir à ses prosélytes. Nous reconnaîtrons que ce qui semble au premier abord une restriction de la liberté en est la meilleure sauvegarde ; le despotisme clérical ne peut s'établir que quand les portes de l'Eglise ont été forcées par les multitudes mondaines ; celles-ci, peu soucieuses des intérêts de la vie chrétienne, sont incapables de participer au gouvernement de la société religieuse ; aussi se laissent-elles conduire par les chefs dont elles ont accepté le pouvoir pour se débarrasser du pesant fardeau de leur responsabilité. La hiérarchie se fortifie de tout ce que perd la piété vivante. Au contraire, une Eglise composée de chrétiens sérieux, actifs, instruits dans la science sacrée, se gouverne elle-même ; elle n'abandonne à personne la direction de ses premiers intérêts qui sont aussi des obligations saintes ; les droits correspondent à des devoirs, et les premiers ne s'aliènent que dans la mesure où les seconds sont négligés. La sainteté bannit la servilité. La chrétienté primitive a conservé sa liberté intérieure tant qu'elle s'est défendue contre l'invasion des éléments étrangers et sa forte discipline a été la meilleure protectrice de son indépendance. Aussi longtemps que chaque chrétien a été un prêtre du Christ, le sacerdoce spécial n'a pu s'interposer entre lui et le ciel. Le véritable adorateur du Dieu

vivant demeure debout devant les pouvoirs humains, et il tolère d'autant moins leurs usurpations qu'il s'est davantage courbé devant l'autorité divine.

De toutes les institutions de l'ancienne Eglise, la plus importante est celle du catéchuménat, parce qu'elle détermine les conditions exigées de quiconque voulait se rattacher à elle. Dans cette période de formation où la première nécessité est de combattre et de conquérir, elle ne connaît pas les tentations des temps paisibles et réguliers où elle est amenée à se confondre avec la société générale. Elle ne peut se recruter que par la propagande, les âmes doivent être gagnées une à une et détachées de leur sphère naturelle pour être façonnées à la vie nouvelle. L'Eglise n'est pas, comme plus tard, en face d'une jeune génération qu'elle n'a qu'à former par une éducation qui la prend dès le berceau. Ses prosélytes lui arrivent de tous les points de la vie païenne, des rangs d'une armée où le service militaire est tout imprégné d'idolâtrie, des fonds obscurs où l'esclavage vit dans la dégradation, des boutiques où se débitent des idoles, des mille métiers qui pourvoient aux plaisirs d'une grande cité, parfois aussi des palais ou des villas d'une aristocratie corrompue. Ce sont là les pierres grossières, mal équarries, souillées de fange qu'elle doit tailler, polir et marquer de son empreinte avant de les faire entrer dans le temple vivant qu'elle élève à Dieu. Cette belle image, empruntée aux visions du *Pastor Hermas*, est la plus fidèle définition du catéchuménat. Les *Constitutions apostoliques*, confirmées par les Pères de cette époque, nous donnent un tableau complet de

cette institution qui provoque le labeur le plus intense et le plus fécond de l'Eglise.

Le prosélyte qui vient frapper pour la première fois à sa porte, est soumis à un examen préliminaire avant de pouvoir suivre l'instruction catéchétique. Les perles de la vérité ne sont pas pour les profanes; la curiosité de l'esprit n'est pas jugée suffisante pour recevoir ces hautes leçons; il faut prouver qu'on l'estime à son prix, que l'on n'y voit pas seulement un amusement pour l'intelligence, mais une règle pour la vie. Cette science divine demande des cœurs purifiés selon la parole du Maître : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » Ses lumières ne sont pas les froides clartés d'une philosophie abstraite; ce sont des flammes qui dévorent les souillures intérieures. Nul n'est admis à devenir le candidat de la vérité, s'il ne se montre disposé à rejeter tout ce qui est incompatible avec une tâche si haute. Toute étude entreprise à d'autres conditions serait vaine et stérile; car pour reconnaître si la doctrine de Christ est de Dieu, il faut commencer par avoir fait sa volonté [1]. Un acte d'obéissance est le point de départ de la connaissance religieuse. Toute cette grande apologétique morale de saint Jean et des Pères d'Alexandrie revit dans cette première règle du catéchuménat, ainsi formulée dans la plus ancienne des *Constitutions apostoliques :* « Que ceux qui viennent pour la première fois pour entendre la Parole divine soient conduits aux maîtres qui sont chargés de l'enseigner, avant que le

[1] Jean VII, 17.

peuple chrétien ne se réunisse et qu'on leur demande les causes qui les ont amenés à la foi ; que les chrétiens qui les ont conduits témoignent s'ils sont capables d'entendre la Parole divine, et que l'on scrute leur conduite et leur manière de vivre [1]. » L'hésitation n'est pas permise ; on ne peut avoir un pied dans les deux camps, du jour où l'on prend l'Eglise pour guide dans le chemin de la vérité.

La pureté des mœurs est la première condition exigée. « Que l'on sache si le candidat est marié ; s'il ne l'est pas, qu'il apprenne à renoncer à toute débauche, à se marier chastement ou à vivre dans l'abstinence selon son devoir [2]. »

L'examen des candidats est surtout sévère en ce qui concerne les relations avec le paganisme ; ils doivent rompre avec toute pratique idolâtre, avec tout métier qui se rapporte à la fabrication des idoles, à ce que l'Eglise appelle la *théâtromanie*, à ces jeux scéniques, fatalement entachés alors par les impures légendes de la mythologie. L'interprétation des songes, les arts magiques ne sont pas moins expressément interdits. L'esclave doit avoir un bon témoignage de son maître et celui-ci, s'il occupe une dignité ou une magistrature qui le contraint à des pratiques païennes, est sommé de la déposer avant de passer avec son serviteur sur le

[1] Οἱ πρώτως προσιόντες τῇ καινῇ πίστει ἀκούειν τὸν λόγον... τὰς αἰτίας ἐξεταζέσθωσαν οὗ χάριν προσῆλθον τῇ πίστει· οἵ τε προσενεγκόντες μαρτυρείτωσαν αὐτοῖς, εἰ δυνατοί εἰσιν ἀκούειν τὸν λόγον. (*Const. Eccles. Egypt.* (coptes), II, 40. Bunsen, *Antenicæna*, vol. II.)

[2] *Const. Eccles. Egypt.*, II, 40.

banc des catéchumènes. Le service militaire n'est autorisé que s'il est subi par nécessité [1].

Une fois admis à l'enseignement de l'Eglise, le prosélyte doit en parcourir le cycle entier qui dure trois années, à moins qu'il ne donne auparavant des preuves d'une instruction suffisante; car « ce n'est pas le temps qui importe mais le changement de la vie [2]. » L'enseignement est donné aux catéchumènes avant l'heure du culte. La profession publique de leur foi qu'ils sont appelés à faire au moment du baptême nous permet de déterminer l'objet et la nature de cet enseignement; évidemment ils ne font que résumer alors ce qu'ils ont appris de la bouche des maîtres chrétiens. On voit que ce cours d'instruction se divisait en trois parties qui correspondaient aux trois années de sa durée. La première était consacrée à fonder solidement la base de toute doctrine religieuse en développant l'idée du vrai Dieu, qui est tout ensemble le dominateur et le père de tous les êtres [3]. Il s'agissait d'une part d'établir la notion du Dieu personnel en face du panthéisme où s'abîmait la spéculation païenne, et d'une autre part d'écarter cette transcendance du premier principe, si en vogue alors, qui le reléguait dans une sorte de néant métaphysique et lui refusait toute action sur le monde.

L'enseignement catéchétique abordait dans sa seconde partie la doctrine du Christ, sa relation éternelle

[1] *Const. Egypt.*, II, 41.
[2] Τρία ἔτη κατηχείσθω, οὐχ ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται. *Id.*, II, 42.)
[3] Τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν τὸν πατέρα. (*Id.*, II, 46.)

avec le Père comme Fils unique et son œuvre rédemptrice comme Sauveur [1]. C'était toute cette grande philosophie du Verbe qui avait reçu de si magnifiques développements à Alexandrie. La doctrine du Saint-Esprit était enfin développée; il était présenté comme le principe vivifiant communiquant à l'âme la vie divine [2]. On le voit, l'enseignement tout entier se rattachait à la théodicée chrétienne, conçue bien plutôt au point de vue de l'activité des personnes divines dans la rédemption que dans leur essence et leur relation mystérieuse entre elles. Ce n'était pas encore la métaphysique subtile de Nicée. Dieu était tour à tour présenté comme Père, comme Sauveur, comme Esprit de vie, sans que les formules trinitaires fussent pressées. L'enseignement catéchétique était tout entier imprégné de ce caractère vivant opposé à toute abstraction philosophique.

Une grande part était faite à l'histoire de la révélation qui se déroulait conformément aux trois grandes manifestations de l'action divine au sein de l'humanité. La connaissance approfondie du Dieu créateur ressortait d'un large tableau historique des origines du monde, de la création de l'homme et des principales dispensations providentielles qui, depuis l'âge patriarcal jusqu'à la fin de l'ère païenne, ont préparé par des voies diverses la race d'Adam à s'élever de la vanité de l'erreur à la connaissance de la vérité et de l'empire du mal à la liberté. Venait ensuite l'exposition de l'incar-

[1] Τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν. (*Const. Egypt.*, II, 46.)

[2] Τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ζωοποιοῦν. (*Id.*, II, 47.)

nation du Fils unique et de son œuvre rédemptrice qui a pour but la rémission des péchés, l'illumination des esprits et la purification des cœurs [1]. L'action vivifiante du Saint-Esprit se rattachait de la manière la plus naturelle à l'exposition des conséquences régénératrices du salut. Elle conduisait à l'enseignement de la morale chrétienne proprement dite. Nous en trouvons un exposé très-complet dans l'introduction des *Constitutions coptes* [2]. C'est incontestablement l'une des parties les plus belles de l'instruction catéchétique telle qu'elle se donnait à Alexandrie. C'était bien la grande morale de l'Evangile qui ne ressemble en rien à une casuistique timorée.

Il est facile de reconnaître dans notre document que le Décalogue formait le cadre de cet enseignement moral, mais il était singulièrement élargi et spiritualisé. Tout d'abord la morale entière était ramenée à l'unité d'un principe dominant, celui de l'amour. Ce que la loi mosaïque donnait comme son résumé et son couronnement était posé comme la base. « Il faut choisir entre la voie de la mort et celle de la vie. La vie est dans l'amour [3]. » Le grand commandement du Deutéronome, qui ne sépare pas l'amour que nous devons à Dieu de celui que réclame notre prochain, inaugurait les préceptes particuliers et leur servait de lien. Ces divers préceptes n'étaient pas simplement formulés; ils étaient illuminés

[1] *Const. apost.*, lib. VII, 39.
[2] *Const. Egypt.*, I, 1-13.
[3] Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου · ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη · ἀγαπήσεις. (*Const. Eccl. Egypt.*, I, 2.)

par la psychologie profonde de l'Evangile qui remonte au principe intérieur du mal. Le meurtre est déjà en germe dans le mouvement de haine ou d'envie que nul œil humain n'a discerné. L'adultère a commencé avec le mauvais désir. La colère et la volupté sont deux démons terribles qui à l'envi s'emparent de l'âme, l'empêchent de contempler la vérité et s'y établissent comme dans la maison parée et ornée de la parabole. De leur union fatale résulte la perdition[1]. Ne sont-ils pas, en effet, les deux pôles de l'égoïsme, qui est aussi coupable quand il traite le prochain comme un vil instrument de plaisir que quand il le supprime comme un obstacle? Ces deux puissances démoniaques étaient la malédiction du vieux monde païen et s'y manifestaient sous des formes hideuses que le moraliste chrétien signale avec une singulière hardiesse à l'exemple de saint Paul[2]. Il donne une grande importance aux péchés de la parole, parce qu'il sait que, selon l'expression biblique, elle allume dans les cœurs une grande flamme de colère et de mauvaises passions. La parole chrétienne doit être douce autant que pure : « Ne dis pas de mauvaises paroles contre ton prochain; ne hais aucun homme, défends les uns, aie pitié des autres, prie pour eux et aime-les plus que ton âme. Evite les propos honteux qui enfantent l'adultère[3]. »

Le catéchiste devait naturellement insister sur les incantations, les sortiléges, les explications des songes

[1] *Const. Egypt.*, I, 4 et 6.
[2] *Id.*, I, 4.
[3] *Id.*, I, 9, 7.

et cet art divinatoire qui était si intimement lié à l'idolâtrie[1]. C'était un chapitre très-étudié dans cette morale aussi pratique qu'elle était élevée. Elle flétrissait également le mensonge qui en introduisant dans l'homme l'esprit de fraude le conduit à toutes les tromperies du vol[2].

Les devoirs de l'homme envers Dieu qui se rapportent à la piété proprement dite étaient abordés dans les préceptes suivants : « Sois plein de douceur, car les débonnaires hériteront la terre; sois patient, ami de la paix, pur de cœur; ne t'élève point, ne marche point avec les orgueilleux, mais avec les justes et les humbles. Accepte comme un bien tout ce qui t'arrive, car rien n'arrive sans Dieu[3]. » Le respect et l'amour qui sont dus aux pasteurs de l'Eglise étaient vivement recommandés. Les conseils de saint Paul à ce sujet étaient commentés avec soin : « Honore-les de la sueur de ton travail et du labeur de tes mains[4]. » Le devoir d'éviter les divisions et les schismes n'est pas oublié dans ce temps d'hérésies innombrables[5]. Ce qui est surtout admirable dans cet enseignement moral, c'est le sentiment profond de l'égalité entre les hommes fondée par l'Evangile; elle est placée sous la sauvegarde de la charité chrétienne. « Evite toute acception de personne quand tu as un blâme à adresser, car auprès de Dieu ni richesse, ni dignité, ni beauté ne sont d'aucune valeur, tous sont égaux devant

[1] *Const. Egypt.*, I, 8.
[2] *Id.*, I, 9.
[3] *Id.*, I, 9.
[4] *Id.*, I, 10.
[5] *Id.*, I, 11.

lui[1]. » Le chrétien ne doit se souvenir des inégalités de la vie sociale que pour les faire disparaître : « N'aie point la main largement ouverte pour recevoir, et fermée pour donner. Ne te détourne pas du nécessiteux mais partage avec lui tout ce que tu possèdes. Si vous mettez en commun les choses éternelles, comment n'en agiriez-vous pas de même pour les choses périssables?[2] » C'est ainsi que dans l'Eglise chrétienne et au foyer des familles se préparait la grande réforme destinée à abolir tous les injustes priviléges et les choquantes inégalités. La sanction de cette morale si haute et tout ensemble si pratique se trouvait dans cette parole des apôtres qui avait été comme leur mot d'ordre : « Le jour du Seigneur est proche qui anéantira tout ce qui est visible. Il vient et il rendra à chacun selon son œuvre[3]. » Le catéchiste se contentait de poser ces principes de la vie nouvelle, et pour bien montrer à son disciple qu'il ne le soumettait pas au joug d'un code ou d'un rituel, il le renvoyait aux saintes Ecritures et à sa conscience, lui laissant le soin de tirer lui-même les conséquences de son enseignement. Il le traitait comme un affranchi de Christ qui n'a nul besoin désormais d'une direction étrangère : « Soyez, disait-il, vos propres conseillers et vos propres maîtres[4]. » Rien ne marquait mieux l'inauguration de la loi de la liberté inscrite dans les cœurs, si profondément distincte de la loi de la lettre gravée sur la pierre.

[1] Ἰσότης ἐστὶ πάντων παρ' αὐτῷ. (*Const. Egypt.*, I, 11.)
[2] *Id.*, I, 11.
[3] *Id.*, I. 12.
[4] Ἑαυτῶν γίνεσθε σύμβουλοι. (*Id.*

L'enseignement des catéchumènes recevait plus ou moins de développement selon les pays et les circonstances. Il est certain qu'il n'était pas le même dans une Eglise de campagne et dans une Eglise de ville, et qu'il était bien moins scientifique à Rome qu'à Alexandrie. C'est dans cette dernière ville qu'il fut porté au plus haut degré de la culture scientifique; il devint une véritable école d'apologétique où l'on ne se contentait pas d'exposer les doctrines chrétiennes, mais où l'on cherchait à en montrer le lien avec les besoins de la pensée et à les concilier avec les meilleures aspirations de l'ancien monde. On comprend toute l'importance que l'Eglise attachait à l'instruction de ses catéchumènes, quand on voit des maîtres tels que Clément et Origène en être chargés et s'honorer de porter le nom de catéchistes. L'exemple d'Origène qui a présidé à cet enseignement longtemps avant d'avoir été revêtu d'une charge ecclésiastique confirme la disposition si remarquable des *Constitutions apostoliques*, d'après laquelle les laïques pouvaient être appelés à cette grande vocation [1]. L'ancienne Eglise donnait beaucoup plus d'importance pour un tel office à la compétence intellectuelle et morale qu'à la dignité; c'est qu'elle était bien éloignée encore de s'imaginer qu'on fait des chrétiens avec un rite et que la prétendue grâce sacramentelle supplée à toutes les lacunes. Elle croyait fermement que les chrétiens doivent être sans exception « enseignés directement de Dieu, » selon la belle formule des

[1] Ὁ διδάσκαλος εἴτε ἐκκλησιαστὴς ὤν, εἴτε λαϊκός. (*Const. Egypt.*, II, 44.)

Constitutions apostoliques[1], et qu'en conséquence il n'y a pas d'ordre et de caste pour l'enseignement de la vérité.

Le catéchuménat se divisait en deux périodes principales qui formaient comme deux degrés de l'instruction chrétienne. Dans la première, les candidats étaient considérés comme sur le seuil de l'Eglise; ils ne pouvaient participer à son culte et devaient se retirer avant la lecture de l'Evangile. Ils ne voyaient la barrière s'abaisser qu'à la veille même de leur baptême, à la fin des trois années d'instruction auxquelles ils avaient été astreints. On les soumettait alors à un nouvel examen qui portait surtout sur leur conduite. On recherchait s'ils avaient vécu dans la chasteté, s'ils avaient honoré les veuves et assisté les pauvres. Ce n'est qu'après cet examen qu'ils pouvaient entendre la lecture de l'Evangile, sans qu'il leur fût permis d'assister à la célébration de l'eucharistie[2].

Au moment où la masse des catéchumènes se retirait, le catéchiste, ecclésiastique ou laïque, les bénissait et adressait à Dieu, au nom de l'Eglise, une prière en leur faveur. Chrysostôme nous a conservé celle qui se prononçait à Antioche de son temps, et qui remontait certainement pour le fond à l'époque précédente. Elle prouve à quel point le catéchuménat était pris au sérieux, et l'entrée dans l'Eglise considérée comme un acte solennel et redoutable. Nous la reproduisons à

[1] Ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ. (*Const. apost.*, VIII, 47.)
[2] *Const. Egypt.*, II, 45.

ce titre : « Prions, disait le catéchiste, pour les catéchumènes, afin que le Dieu qui est tout amour et miséricorde écoute leur prière, qu'il ouvre l'oreille de leur cœur et qu'ils perçoivent ce qu'aucun œil n'a jamais vu, ce qu'aucune oreille n'a jamais entendu, ce qui n'est venu au cœur d'aucun homme. Qu'il leur enseigne la parole de la piété et sème en eux les divines semences. Qu'il fortifie leur foi, leur révèle l'Evangile de la divine félicité, qu'il leur donne un sens divin, des pensées pures, une vie sans tache. Prions plus ardemment encore pour qu'ils soient gardés de toute action mauvaise et impie, et qu'ils soient rendus dignes du bain de la régénération et du pardon des péchés. Que Dieu bénisse leur entrée et leur sortie, leur vie entière, leurs maisons, leurs familles. Qu'il bénisse leurs enfants, qu'il les leur conserve, qu'il leur donne la sagesse et qu'il conduise toutes choses pour leur plus grand bien [1]. »

Après cette prière, sur l'invitation du diacre, les catéchumènes se lèvent : « Priez, leur dit le catéchiste, pour que l'ange de la paix vous donne de tout accomplir dans la paix. Priez pour que la paix soit votre partage dans ce jour et dans tous les autres jours de votre vie, et pour que votre fin soit chrétienne. Recommandez-vous au Dieu vivant et à son Esprit. Courbez la tête. » La bénédiction leur est donnée tandis que toute l'assemblée dit : Amen.

[1] Chrysostôme. *Homilia II de ep. 2 ad Corinth.*

§ II. — *L'introduction dans l'Eglise par le baptême.*

Après trois années d'instruction, le catéchumène qui n'a eu que de bons témoignages est prêt pour le baptême[1]. Encore une fois il est l'objet d'un examen approfondi, car l'Eglise exige toutes les garanties qui peuvent l'assurer qu'elle ne va pas recevoir un intrus, mais un membre fidèle du corps mystique. C'est toujours la conduite qui est scrupuleusement contrôlée, car pour la doctrine on se contente de la profession publique qui accompagne le baptême. Ce qu'on veut, c'est non la vaine formule, mais la foi vivante et agissante démontrée par la vie pure et les œuvres de charité. C'est ainsi que trois examens précèdent l'admission du néophyte.

Pour bien comprendre le baptême tel qu'il se pratiquait alors, il faut ne pas oublier la différence profonde qui distingue l'Eglise de cette époque de notre chrétienté actuelle, recrutée presque partout par la naissance, si bien qu'on parle de peuples chrétiens selon le degré de latitude et de longitude où ils sont placés. La statistique religieuse est ainsi confondue avec la géographie. Le baptême n'est plus qu'un rite à moitié civil qui marque la nationalité encore plus que la foi. On pouvait presque parler jusqu'à ces derniers temps de nations baptisées, et l'Europe du dix-huitième siècle s'appelait une terre chrétienne. Ces anomalies tiennent

[1] *Const. Egypt.*, II, 45.

à ce que le baptême des enfants, qui était l'exception au second siècle, est devenu la règle depuis la confusion de l'Eglise et de l'Empire. Il est certain qu'il remonte à l'époque dont nous retraçons l'histoire, bien que, comme nous l'avons déjà établi, il soit impossible de prouver son origine apostolique[1]. Au second et au troisième siècle, il est en usage dans toutes les Eglises ; les protestations de Tertullien suffiraient à elles seules à le prouver. Il n'en demeure pas moins qu'il prend une tout autre signification quand il occupe une place secondaire dans les institutions ecclésiastiques que lorsqu'il joue le rôle principal, comme depuis le cinquième siècle. Quand le baptême est considéré principalement comme l'introduction des jeunes générations dans l'Eglise, il confère au christianisme deux caractères qui sont contraires à son esprit véritable. Tout d'abord il en fait un nouveau judaïsme, une religion transmise par héritage et liée à la famille, au lieu de lui donner pour base la foi personnelle. Ensuite il tend à transformer la grâce divine en une grâce sacramentelle et magique qui agit en dehors de l'activité morale, puisque celle-ci n'est pas exigible du nouveau-né. Il n'en est plus de même lorsque la règle, ou du moins le fait dominant, caractéristique dans l'Eglise, est le baptême du catéchumène longuement instruit et éprouvé. L'action magique du sacrement disparaît dans la proportion où l'activité morale est mise en jeu. Le baptême des enfants, s'il est pratiqué dans un pareil milieu et sous des

[1] Voir la note G du deuxième volume de mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne* (p. 488).

influences de ce genre, n'est plus considéré comme un sacrement produisant par lui-même — *ex opere operato* — la vie divine. Il n'est plus qu'une consécration de l'enfant à Dieu, une anticipation sur l'avenir qui ne détruit point la nécessité de la foi personnelle ; le commentaire liturgique qui lui est donné atteste la nécessité de cette foi. En outre, tant que le catéchuménat adulte est la règle, la société religieuse ne saurait se confondre avec la société civile et reposer comme elle sur la simple naissance et la coutume.

Le trait essentiel des institutions du second et du troisième siècle est précisément la prédominance du baptême des adultes précédé par le catéchuménat. Le catéchuménat est un crible qui, dès le premier jour, sépare la mauvaise herbe du froment. Le baptême n'est point cette large porte ouverte aux peuples inconvertis pour être introduits dans l'Eglise par un rite et une formule. S'il se distingue du baptême juif des prosélytes par son caractère d'universalité qui ne le lie à aucune nationalité, s'il est dans ce sens élevé vraiment humain comme la religion dont il est le symbole, il n'en est pas moins célébré comme un de ses mystères ; il n'est plus administré en public comme à l'époque précédente, l'Eglise n'en fait pas un spectacle, mais une initiation privée qui ne doit avoir pour témoins que ses fidèles. Il n'y avait pas pour elle de meilleure manière de montrer que le baptême n'appartient qu'au fidèle qui a donné des gages de sa foi. Tout changera quand l'idée de la vertu sacramentelle sera prédominante et que le recrutement de l'Eglise

par le baptême des enfants sera devenu la règle et aura remplacé le catéchuménat si sérieux du premier âge de l'Eglise. Le sacrement sera public du jour où il sera prodigué et où la notion d'une Eglise de multitude formée par la naissance aura remplacé l'initiation et ses sévères épreuves.

Les noms que les Pères des premiers siècles donnent au baptême impliquent pour la plupart ce caractère d'une adhésion morale et réfléchie à la religion du Christ, sans exclure l'action mystérieuse de la grâce divine, qui agit sur la liberté humaine et par elle. Quelques-unes de ces désignations se rapportent à la forme même du rite. Le mot même de baptême, qui signifie *plongement*, rappelle l'immersion du néophyte ; le sacrement est parfois appelé simplement l'*eau* [1], ou le bain, ou la source. Ces expressions, à part leur sens naturel, ont un sens mystique. L'apôtre Paul avait parlé du bain de la régénération, et l'Apocalypse de la source qui jaillit en vie éternelle [2]. Souvent le baptême est nommé une onction, ce qui rappelle l'un de ses rites et surtout la grande idée du sacerdoce universel, selon cette parole de saint Jérôme : « Le baptême est la prêtrise des laïques [3]. » On l'appelle encore le sceau de Dieu, pour marquer que celui qui l'a reçu ne s'appartient plus. Son caractère moral est mis en lumière par des dénominations telles que

[1] « Sacramentum aquæ. » (Tertull., *De baptismo*, 1.)

[2] Justin Martyr, *Apol.*, I, 61. Clément d'Alex., *Pædag.*, I, 6. Comp. Tite III, 5; Apoc. IV, 7.

[3] « Sacerdotium laici id est baptisma. » *Hyeron. Dial. adv. Lucifer.*, c. 2.)

celles-ci : don de Dieu [1], *illumination*, nativité spirituelle [2], ou *enrôlement* [3]. Le point de vue de l'ancienne Eglise est résumé par les mots de mystère et d'initiation, qui étaient d'un fréquent usage.

La célébration du baptême était une des plus imposantes cérémonies de l'ancienne Eglise. Elle paraît avoir été encore très-simple dans le premier tiers du second siècle, au temps de Justin Martyr. On retrouve bien dans la peinture qu'il nous en trace les formes essentielles du rite, mais elles sont bien moins assujetties à des règles fixes et elles écartent toute influence sacerdotale. Sa célébration n'est pas encore rigoureusement secrète. « Ceux, dit Justin, qui avec une pleine persuasion ont cru que ce que nous leur avons enseigné est conforme à la vérité et ont déclaré pouvoir mener une vie chrétienne, sont invités à unir le jeûne à la prière pour demander à Dieu le pardon des péchés qu'ils ont commis, et nous aussi nous jeûnons et prions avec eux. Nous les conduisons ensuite à un endroit où nous trouvons de l'eau et ils reçoivent leur régénération comme nous l'avons reçue nous-même; car ils sont plongés dans l'eau au nom de Dieu, Père et souverain de toutes les choses qui existent, de Jésus-Christ notre Sauveur et du Saint-Esprit [4]. » Le baptême ainsi compris ne saurait être assimilé à la régénération elle-même, il est certain qu'il ne la produit pas d'une manière magique, et que

[1] Gregor. Naz., *Oratio*, 40.
[2] Clément d'Alex., *Pædag.*, I, 6.
[3] « Census Dei. » (Tertull., *De baptismo*, c. 17.) Voir sur ces diverses dénominations du baptême, Augusti, *Archéol.*, t. II, p. 309 et suiv.
[4] Justin Martyr, *Apol.*, I, 61.

cette identification du signe et de la chose signifiée dans des expressions peut-être imprudentes, n'a aucune importance. Le néophyte est déjà renouvelé moralement quand il s'approche du fleuve où il va être plongé. Il a confessé sa foi et s'est déclaré capable d'entrer dans la vie nouvelle, ce qui implique qu'il la possède déjà. Justin Martyr nous le montre préparé par une instruction préliminaire sérieuse au grand acte qui va s'accomplir. Quant à cet acte lui-même, il n'est rattaché de son temps à aucune date fixe. La condition morale de la foi suffisante importe seule. Il n'est pas non plus célébré dans un lieu déterminé. Comme Lydie, la marchande de pourpre, convertie par saint Paul à Philippes, le néophyte est plongé dans la rivière voisine. Enfin, le grand officiant n'est pas un sacerdoce spécial, qui n'existe pas, mais l'Eglise elle-même priant et jeûnant avec le catéchumène; elle a le sentiment de présider tout entière à son baptême, quoique très-certainement ses anciens et ses diacres figurent dans la cérémonie comme ses représentants. Justin Martyr, qui est un laïque, parle en son nom comme au nom de tous ses frères, quand il dit : « Nous conduisons les catéchumènes à un endroit où il y a de l'eau [1]. » Cette immersion et la bénédiction au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, semblent avoir été les seuls rites du baptême à cette époque. Il a encore son caractère primitif.

C'est vers la fin du second siècle et le commencement

[1] Ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστι. (Justin Martyr, *Apol.*, I, 61.)

du troisième qu'il a été soumis à des règles mieux déterminées et qu'il s'est enrichi d'éléments symboliques qui étaient dans le goût du temps et en conformité avec le génie poétique de l'Orient, surtout dans cette Eglise d'Egypte qui nous fournit sur ce point, comme sur tant d'autres, le document le plus complet et le plus authentique. C'est d'après sa *Constitution copte*, complétée et commentée par les autres constitutions apostoliques et les écrits des Pères contemporains, que nous décrirons le baptême tel qu'il se célébrait avant Nicée, au temps de Tertullien et d'Origène.

Deux dates solennelles sont désignées dans l'année pour le baptême. Il est célébré, soit dans la grande vigile de Pâques, dans la nuit du sabbat commémoratif de la crucifixion, soit à la veille de la Pentecôte [1]. Ces deux fêtes rappellent en effet, d'une manière toute particulière, les divines réalités dont le baptême est le signe. N'est-il pas tout ensemble une mort et une rénovation, l'identification mystique avec le Christ crucifié et ressuscité? Ne fait-il pas luire une Pentecôte nouvelle pour le néophyte qui se sent baptisé d'eau et d'esprit? Plus tard l'Epiphanie fut aussi choisie pour la célébration du baptême, par la raison que la vie nouvelle est une naissance du Christ en nous. Evidemment, cette détermination de dates solennelles ne porte que sur le baptême célébré devant l'Eglise. Il a toujours été admis que dans les cas d'empêchements majeurs ou de maladie, il pouvait être administré à do-

[1] « Diem baptismo solemniorem Pascha præstat. Exinde Pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est. » (Tertull., *De baptismo*, 19.)

micile et en tout temps [1]. La charge ecclésiastique joue dans la cérémonie un rôle plus important qu'à l'époque de Justin Martyr. Il ne pouvait en être autrement : c'était la conséquence du progrès des idées sacerdotales que nous aurons à suivre et à apprécier quand nous traiterons du gouvernement de l'Eglise. L'évêque, au commencement du troisième siècle, est bien différent de ce qu'il était à l'époque précédente, bien que sa prérogative ne soit pas partout établie d'une manière formelle et officielle. Il est aidé par les anciens; dans les Eglises où les degrés de la hiérarchie, sont nettement déterminés, les diacres et les diaconesses assistent les néophytes dans les divers actes dont se compose la cérémonie baptismale. Cependant, malgré le déclin de l'antique liberté chrétienne, jamais le baptême n'a été considéré comme appartenant exclusivement au clergé, le droit de l'administrer dans les cas exceptionnels est reconnu sans détour aux laïques [2]. Il ne se célébrait plus comme autrefois, au hasard, partout où l'on trouvait un cours d'eau. L'Eglise commençait à avoir, sinon des sanctuaires, au moins des lieux de culte spacieux dans les grandes villes. C'est là que le baptême collectif était administré. Parfois on avait disposé une piscine où l'eau arrivait par un canal creusé à cet effet [3]. Les baptistères proprement dits ne datent que de l'époque suivante.

[1] « Omnis dies Domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo. » (Tertull., *De baptismo*, 19.)

[2] « Baptismum dandi habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi non tamen sine episcopi auctoritate propter ecclesiæ honorem. Alioquin etiam laicis jus est. » (Tertull., *De baptismo*, c. 17.)

[3] *Const. Eccles. Egypt.*, II, 46.

Quand la grande veille a commencé au soir du jour où l'Eglise s'est tenue en pleurs, comme la vierge du *Stabat* devant la croix, contemplant et adorant son Sauveur immolé, les catéchumènes sont réunis dans l'édifice où elle célèbre son culte et qu'aucun signe extérieur ne désigne encore à l'attention. Les hommes sont séparés des femmes. « A genoux, dit l'évêque, et priez ! » L'assemblée se prosterne silencieuse. Alors l'évêque étend ses mains sur elle et prononce les paroles du premier exorcisme destiné à chasser les mauvais esprits sous la domination desquels ont vécu ces païens d'hier[1]. On sait que le paganisme était considéré par l'Eglise primitive comme le royaume propre des démons. Nous avons vu quel rôle considérable Justin Martyr leur attribue dans le grand combat de la rédemption. Aux yeux des chrétiens engagés dans une lutte formidable contre l'ancien monde, les possessions ne sont plus comme au temps du Christ, des cas morbides particuliers; le paganisme tout entier est le possédé de Satan, et quiconque lui a appartenu à un titre quelconque doit être soustrait à cet empire des ténèbres. De là la nécessité de l'exorcisme, qui consiste dans une prière et non dans une formule magique. Après qu'il a été une première fois pratiqué, l'évêque souffle sur les catéchumènes, comme Jésus le fit pour ses disciples au soir de sa résurrection dans la chambre haute de Jérusalem, en leur disant : « Recevez le Saint-Esprit. » Puis il marque de son doigt le front, les narines et les oreilles des

[1] Ἐξορκιζέτω πᾶν ξένον πνεῦμα. (*Const. Egypt.*, II, 45.)

néophytes. Il paraît que de bonne heure le signe de la croix remplaça ou modifia cette cérémonie [1].

Telle est l'inauguration de la vigile du baptême. La nuit se passe tout entière en prières, en exhortations et en confessions publiques des péchés passés, car la repentance estl a vraie préparation du baptême. Les catéchumènes ne peuvent prendre d'autre aliment qu'un morceau du pain qu'ils ont apporté pour le repas eucharistique. C'est la première fois qu'ils ont obtenu le droit d'y assister et c'est le signe de leur dignité nouvelle [2].

A peine le coq a-t-il chanté à la première lueur de l'aube, l'eau est répandue dans le bassin. Une prière est prononcée probablement pour la bénir comme on le fait encore dans toutes les Eglises pour le pain et le vin de l'eucharistie [3]. C'est sur cette pratique primitivement fort simple et fort belle que devait promptement se greffer la superstition sacramentelle. A ce moment l'évêque ou l'ancien, car dans notre document copte leurs fonctions comme leur nom pouvaient encore s'échanger, prononce des paroles de bénédiction sur un vase rempli d'huile qui s'appelle désormais l'huile d'eucharistie. Puis un autre vase également rempli d'huile lui est offert : il s'appellera le vase d'exorcisme, quand l'évêque aura prononcé sur lui les formules qui chassent les démons. Un diacre tient le premier vase à

[1] Cyprien s'exprime ainsi, en parlant des baptisés : « Qui renati et signo Christi signati fuerint. » (*Ad Demetrian.*, c. 22.) « Muniatur frons ut signum Dei incolume servetur. » (*Epist.*, 58, 9.) Ἡ σφραγὶς ἀντὶ τοῦ σταυροῦ. (*Const. apost.*, III, 17.)

[2] *Const. Eccles. Egypt.*, II, 45. Tertull., *De baptismo*, 20.

[3] *Const. Egypt.*, II, 46.

sa droite. Un autre diacre tient le second à sa gauche. L'évêque ou l'ancien fait venir devant lui chacun des catéchumènes; il le somme de faire sa renonciation au mauvais esprit. « Je renonce, dit le néophyte, à toi, Satan, à ton service et à tes œuvres. » Une fois ces paroles prononcées l'évêque oint le catéchumène de l'huile d'exorcisme en s'écriant : « Que tout mauvais esprit s'éloigne de toi[1]. » Cette cérémonie de l'exorcisme n'est pas décrite dans nos documents les plus anciens; Tertullien parle seulement de la renonciation du catéchumène à Satan et à ses œuvres : Il est facile de comprendre comment cette renonciation a conduit promptement à l'exorcisme proprement dit. Elle était considérée comme affranchissant le néophyte du mystérieux pouvoir que l'on sentait partout, jusque dans l'air que l'on respirait. Cette libération était marquée par un symbole expressif. Saint Jacques n'avait-il pas dit qu'on devait oindre d'huile le malade et prier pour lui? Or quelle maladie plus terrible que la possession, à quelque degré qu'elle fût développée et quelque forme adoucie qu'elle revêtît! L'origine de cet acte symbolique se comprend donc parfaitement; elle remonte à un usage apostolique modifié dans son application.

Après cette cérémonie les hommes sont conduits par le diacre à la piscine. Ils sont dépouillés de leurs vêtements, car ils doivent entrer nus dans la vie nouvelle tels qu'ils sont entrés dans l'existence terrestre. Les

[1] Λέγων ὅτι πᾶν πνεῦμα μακρυνθῇ ἀπὸ σοῦ. (*Const. Egypt.*, II, 46. Cyprien, *Epist.*, 69, 15.)

femmes qui ne sont baptisées qu'après eux dénouent leur chevelure et déposent leurs ornements d'or et d'argent; rien d'étranger ne doit être porté dans l'eau [1]. Elles sont assistées d'une diaconesse. Les catéchumènes sont plongés trois fois dans la piscine [2]. Le diacre ou la diaconesse descendent avec eux dans l'eau. Ils prononcent la déclaration solennelle de la foi qui seule donne droit au baptême. « Je crois, disent-ils, au seul vrai Dieu le Père tout-puissant dans son fils unique Jésus-Christ notre Seigneur et notre Sauveur, dans l'Esprit-Saint qui donne la vie et dans la vie éternelle [3]. — Je le crois, » s'écrie trois fois le néophyte. Après cette déclaration solennelle il est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [4], au sortir de la piscine où trois fois il a été plongé et béni par l'évêque. Ce n'est pas encore assez; l'évêque ou l'ancien demande une confession plus explicite de sa foi : « Crois-tu, dit-il, en notre Seigneur Jésus-Christ, fils unique de Dieu le Père? Crois-tu qu'il s'est fait homme miraculeu-

[1] « Nudi in sæculo nascimur, nudi etiam accedimus ad lavacrum. » (Ambrosius, *Sermo* XX.) Μηδεῖς ξένον τι εἰς τὸ ὕδωρ φερέτω. (*Const. Eccl. Egypt.*, II, 46.)

[2] « Non semel, sed ter. » (Tertull., *Adv. Prax.*, c. 26. *De corona milit.* c. 3.)

[3] *Const. Egypt.*, II, 46.

[4] *Id.*, II, 46. La formule du baptême est toujours celle que Justin Martyr nous a fait connaître. Les Pères des trois premiers siècles la rattachent aux paroles de l'institution. (Matth. XXVIII, 19. Voir Tertull., *De baptismo*, 6. Cyprien, *Epist.*, 73, 18.) On peut néanmoins constater quelques variantes dans la formule du baptême. Parfois le ἐπ᾽ ὀνόματος est supprimé comme dans le 49e canon apostolique, qui porte : εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα. (Comp. Tertull., *Adv. Prax.*, 26.) D'autres fois la formule est ainsi résumée : *In nomine Christi.* (Photii *Bibliotheca*, cod. 280. Voir Cyprien, *Epist.*, 73, 17.)

sement pour nous par l'incompréhensible conception de l'Esprit, qu'il est né de Marie la vierge sainte sans le concours de l'homme? Crois-tu qu'il a été crucifié pour nous sous Ponce-Pilate, qu'il est mort conformément à sa volonté pour notre salut? Crois-tu qu'il est ressuscité le troisième jour, brisant les liens de la mort, et que remonté dans le ciel il s'est assis à la droite du Père d'où il reviendra pour juger les vivants et les morts quand il apparaîtra dans son règne? Crois-tu au Saint-Esprit source de tout bien et de toute vie, qui purifie tout dans la sainte Eglise? » Le catéchumène doit dire de nouveau à voix haute : « Je le crois, » alors l'évêque ou l'ancien prend dans le vase qu'un diacre tient à sa droite l'huile de l'eucharistie, et en oint le néophyte en prononçant ces paroles : « J'oins ton front de cette huile sainte au nom de Jésus-Christ [1]. » Désormais le nouveau chrétien appartient sans réserve à l'Eglise, il en a tous les droits. Il est devenu vraiment un prêtre du Christ et pour bien marquer sa dignité sacerdotale, il est appelé au sortir de l'eau baptismale à prononcer lui-même la prière dominicale [2]. L'Eglise veut marquer ainsi qu'il est roi et sacrificateur selon la belle parole de Pierre. Il n'est plus un profane; il est le ministre et l'organe de la communauté croyante, tout en se subordonnant librement à son organisation. Les baptisés reprennent leurs vêtements; la coutume de les parer de

[1] *Const. Egypt.*, II, 46.

[2] Τῶν βαπτισθέντων προσευχομένων. (*Id.*, II, 46.) Cette prière du néophyte est spécifiée. (*Const. apost.*, III, 18.) Il prononce la prière dominicale comme étant devenu le fils de la maison, ὡς υἱὸς πατρὶ.

robes blanches ne date que de la fin du troisième siècle[1]. L'évêque leur impose encore une fois les mains et prie en ces termes : « Seigneur Dieu, comme tu les as jugés dignes de recevoir le pardon de leurs péchés pour la vie à venir, rends-les dignes d'être remplis de ton Saint-Esprit; et répands sur eux ta grâce, afin qu'ils te servent conformément à ton bon plaisir, car à toi, ô Père, ô Fils, ô Saint-Esprit, est la gloire dans la sainte Eglise maintenant et à toujours aux siècles des siècles[2]. » Après toutes ces cérémonies les néophytes sont introduits dans l'assemblée chrétienne; l'évêque ou l'ancien renouvelle devant elle l'onction de l'huile eucharistique: « J'oins ton front, dit-il à chaque nouveau chrétien, de cette huile sainte de la part de Dieu le Père tout-puissant, de Jésus-Christ et du Saint-Esprit. » Le signe de la croix est fait sur le front de tous les baptisés. L'évêque leur donne un baiser en disant : « Que le Seigneur soit avec toi, » et ils répondent : « Qu'il soit aussi avec ton esprit. »

Pendant cette sainte cérémonie tout le peuple est en prière avec les catéchumènes[3], et cette grande scène se termine par le baiser de paix que les hommes donnent aux hommes et les femmes aux femmes.

Le repas eucharistique est immédiatement célébré selon le rite ordinaire, avec cette seule différence que l'on offre à ceux qui y participent pour la première fois le lait et le miel, qui leur rappellent, selon une image

[1] Cyrille. *Hier. Cathec. mystic.*, IV, 558. Eusèbe. *Vita Constantini*, IV, 62.
[2] *Const. Egypt.*, II, 46.
[3] Παντὸς τοῦ λαοῦ ἅμα προσευχομένου. (*Id.*, II, 46.)

bien connue, qu'ils sont entrés dans la Canaan spirituelle, la vraie terre de promesse[1]. Il paraît que dans quelques Eglises on avait la coutume, avant le baptême, de faire signer par écrit l'engagement du néophyte, comme pour un enrôlement dans la milice sacrée[2]. Le changement de nom au baptême remonte à une époque postérieure[3]. On le voit, la confirmation était étroitement liée au baptême ; elle ne constituait pas une cérémonie à part, elle en était le couronnement et lui donnait sa signification morale. Elle était la proclamation éclatante de l'admission du néophyte dans la société religieuse, pour en posséder les droits et en pratiquer les devoirs.

On comprend l'effet immense que devait produire la cérémonie du baptême sur ceux qui y participaient et y assistaient. Cette veille sainte, cette Eglise en prières autour des catéchumènes, ces rites simples et grands empreints d'une poésie majestueuse et touchante si admirablement appropriée à l'imagination de ces fils de l'Egypte, cette terre natale du symbolisme, ces serments sacrés qui pouvaient être sitôt scellés par le sang, tout contribuait à rendre les souvenirs d'une telle journée profonds et ineffaçables. Ce n'était point la vaine fantasmagorie des initiations aux mystères d'Eleusis, d'Isis ou de Mithra. Ici, l'idée resplendissait au travers du symbole au lieu d'être étouffée par lui. Le

[1] *Const. Egypt.*, II, 46. « Mellis et lactis societatem. » (Tertull., *Adv. Marc.*, I, 14. Comp. Clément d'Alex., *Pædag.*, I, 6.) La terre de Canaan est désignée par cette expression. (Exode III, 8; XXXIII, 3.)

[2] Voir Augusti, *Archéolog.*, II, p. 426.

[3] *Id.*, p. 474.

signe ne recouvrait pas et surtout ne remplaçait pas la chose signifiée. Rien ne montre mieux à quel point l'acte matériel était considéré comme la simple expression de l'idée chrétienne que la coutume d'offrir au néophyte le lait et le miel, pour lui rappeler qu'il était entré dans le pays de l'Eternel. Il n'y avait là que la mise en action d'une métaphore sublime. Ce n'est pas rabaisser les signes que de les rattacher étroitement aux réalités spirituelles qu'ils expriment et qu'ils fortifient en les exprimant, et nous ne pensons pas mépriser le baptême en montrant à quel point il se distinguait des lustrations païennes.

S'il est incontestable qu'il était surtout destiné aux adultes et réglé en vue de ce but principal, il n'est pas moins certain qu'il a été de plus en plus fréquemment administré aux enfants. Les preuves de ce fait ne sont décisives qu'au commencement du troisième siècle. Les *Constitutions de l'Eglise d'Egypte* nous montrent que les enfants sont les premiers plongés dans la piscine baptismale. Seulement le mot employé ne s'applique pas aux nouveau-nés, il désigne d'une manière générale la période d'enfance, qui comprend bien des années : « Que celui d'entre eux, porte notre document, qui peut parler, porte la parole à leur place. Que les parents le remplacent s'il vient à manquer [1]. » Le baptême des enfants est ainsi soumis à la règle générale de la profession de la foi ; il n'est qu'un cas particulier d'une

[1] Πρῶτα τὰ παιδία βαπτιζέσθωσαν· ὁ δυνάμενος λέγειν ἀνθ' ἑαυτοῦ λεγέτω, ἀντὶ δὲ τοῦ μὴ δυναμένου οἱ γονεῖς λεγέτωσαν ἢ ἄλλος τις τῷ γένει προσήκων. (*Const. Eccles. Egypt.*, II, 46.)

pratique générale; il doit même se conformer à la pensée dominante du rite, qui est l'adhésion personnelle à l'Evangile. Cependant la pente était glissante. Origène rattachait déjà le baptême des enfants à son idée favorite d'une chute antérieure à l'existence actuelle [1]. Tertullien se plaignait vivement de l'abus qui avait sitôt suivi l'usage : « Il est utile, disait-il, de retarder le baptême, surtout pour les jeunes enfants. Qu'ils viennent à l'âge adulte ; qu'ils viennent quand ils peuvent apprendre et savoir ce qu'ils vont faire ; qu'ils deviennent chrétiens quand ils auront pu connaître Jésus-Christ ! Pourquoi presser pour cet âge innocent la rémission des péchés ? On agit avec plus de prudence dans les choses du siècle. De quel droit confier les biens célestes à ceux à qui on ne confierait pas les biens terrestres [2] ? » Sans doute, Tertullien, par suite de son rigorisme montaniste, ne représente exactement pas l'Eglise de son temps, bien qu'il ait été l'un des maîtres les plus puissants de la pensée chrétienne, mais le langage qu'il tient nous montre que l'institution du baptême est déjà en voie de transformation, et que le temps n'est pas loin où le sacrement sera considéré comme le mode principal de recrutement pour l'Eglise. L'institution des parrains et des marraines ne se développa que plus tard. Les parents se bornent, comme nous l'avons

[1] « Addi his etiam potest ut requiratur quid causæ sit cum baptisma ecclesiæ pro remissione peccatorum detur, secundum ecclesiæ observantiam etiam parvulis dari baptismum; cum utique si nihil esset in parvulis quod ad remissionem deberet, gratia baptismi superflua videretur. » (Origène, *In Levit. Homil.*, VIII, 3. Comp. Cyprien, *Epist.*, 64, 5.)

[2] Tertull., *De baptismo*, c. 18.

vu, à répondre à la place des enfants [1]. Quand un esclave se présentait comme catéchumène, on demandait à ses maîtres, s'ils étaient chrétiens, de témoigner en faveur de sa bonne conduite. L'institution ultérieure des parrains s'est rattachée plus tard à cette pratique [2].

Nous laissons de côté la grave question du baptême des hérétiques, parce qu'elle intéresse surtout les luttes ardentes qui éclatèrent au sein de l'Eglise du troisième siècle sur la constitution ecclésiastique et qu'elles nous occuperont plus tard. Le martyre était universellement considéré comme le plus auguste des catéchuménats, il pouvait même remplacer le baptême [3]. Celui-ci était administré hâtivement et en dehors des préparations et des formes ordinaires en cas de maladie. Seulement, si le malade se rétablissait, on considérait qu'il manquait quelque chose au rite ainsi célébré ; il ne paraissait pas suffisant pour le chrétien qui était élevé plus tard à une charge ecclésiastique [4]. Cyprien a même admis le baptême pour les fous, qu'il regardait comme des possédés [5].

Le baptême n'était administré qu'aux personnes ; jamais l'antiquité chrétienne ne s'était imaginé qu'on pourrait le conférer à des choses inanimées, comme plus tard on l'a fait pour les cloches. On se souvenait

[1] Les *sponsores* dont parle Tertullien ne remplissent pas d'autre rôle. (*De baptismo*, c. 18.)

[2] *Const. apost.*, VIII, 47.

[3] « Hic est baptismus qui lavacrum et non acceptum repræsentat et perditum reddit. » (Tertull., *De baptismo*, c. 16. Cyprien, 73, 21, 22.)

[4] Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.

[5] Cyprien, *Epist.* 69, 15.

trop encore de cette grande parole : Dieu est esprit. Il est le Dieu des vivants [1].

Le baptême par simple aspersion ne remplaçait l'immersion totale, qui était la règle, que dans les cas de maladie, où le rite ordinaire eût pu présenter quelque danger. Cyprien, parlant de ceux qui dans l'infirmité souhaitent de recevoir la grâce divine, dit que le baptême par aspersion, quand il est administré dans le sein de l'Eglise et que la foi de l'officiant est pure, est complet, grâce à la fidélité du Seigneur [2]. L'Eglise occidentale a seule adopté d'une manière générale le baptême d'aspersion; cette forme a dû s'y développer dans la mesure où le baptême des enfants devint lui-même la règle habituelle, car tout ce qu'on dit de la faiblesse du malade s'applique aux nouveau-nés. Les sculptures de nombreux sarcophages chrétiens nous permettent de constater que la pratique de l'aspersion était fréquente à la fin du troisième siècle, bien que l'ancienne coutume prévalût encore.

[1] Augusti, *Archéolog.*, v. II, p. 347. Les Marcionites avaient imaginé le baptême substitutif pour les morts. Tertullien l'écarte avec énergie. (*De resurrect. carnis*, c. 48.)

[2] « Adspersionem aquæ instar salutaris lavacri obtinere. » (Cyprien, *Epist.*, 69, 12.)

CHAPITRE II

L'ORGANISATION DES POUVOIRS DANS L'ÉGLISE LOCALE A LA FIN DU SECOND SIÈCLE

—

Nous avons vu de quelle manière l'Eglise du second siècle se recrutait, quelles garanties sérieuses elle demandait de ses prosélytes. Elle formait une véritable société morale fermée à l'indifférence, à la simple piété d'habitude, detradition ou de famille, réclamant l'adhésion personnelle de ses membres et soumettant ceux-ci au contrôle le plus sévère. L'Eglise ainsi constituée ne pouvait s'abandonner elle-même dans l'organisation de ses pouvoirs. La république chrétienne subsiste tant que le christianisme est vraiment la chose de tous les croyants, la *res publica* de l'Eglise. Aussi, pendant cette période, la constitution primitive est-elle maintenue dans ses traits essentiels. La charge ecclésiastique conserve son caractère représentatif et ne se transforme pas en prêtrise. Nous devons pourtant constater que la fonction d'évêque tend à se distinguer de la fonction d'ancien, et à la primer par une sorte d'évolution spontanée dont nous avons à rechercher les causes multiples. Cette transfor-

mation en prépare de plus graves qui se produiront à la période suivante, mais au prix de luttes prolongées et ardentes.

§ I. — *Modifications dans l'idée de la charge ecclésiastique pendant le cours du second siècle.*

Il est nécessaire qu'avant de décrire l'organisation des pouvoirs de l'Eglise au commencement du troisième siècle nous recherchions avec soin les influences variées et combinées qui, à la fin du second siècle, ont amené cette prépondérance de l'épiscopat entièrement étrangère à l'époque antérieure.

Rappelons rapidement ce qu'était primitivement la charge ecclésiastique telle que nous l'avons montrée dans les premiers volumes de cette histoire [1].

Au début, l'apostolat concentre tous les pouvoirs, non pas à titre de prêtrise, mais comme la représentation idéale de l'Eglise. Le nombre des apôtres rappelle qu'ils ne sont pas les héritiers de la tribu sacerdotale mais qu'ils sont comme les douze patriarches d'Israël. Ils sont le noyau formé par Jésus-Christ lui-même du nouveau peuple de Dieu, les témoins primitifs du maître, et, précisément pour ce motif, revêtus d'une charge intransmissible, car il est absurde de supposer qu'il peut y avoir des générations successives de témoins primitifs. Ils ne gouvernent point l'Eglise comme s'ils étaient revêtus d'une souveraineté despotique. Quand il s'agit

[1] Voir vol. I, p. 374, 412, 418; vol. II, p. 269, 285, [illegible], 305, 486, 488.

de compléter leur nombre à la suite de la trahison de Judas, ils la convoquent tout entière et demandent son consentement [1]. C'est après une libre délibération à laquelle prennent part tous les chrétiens de Jérusalem qu'ils décident la question si grave et si délicate des relations des Eglises issues du paganisme avec les chrétiens d'origine juive [2]. Les diverses charges ecclésiastiques sont créées, non par une institution directe à la manière du sacerdoce mosaïque, mais selon les besoins de l'Eglise, avec sa ratification et son libre choix. Elles se détachent de l'apostolat comme les rameaux d'un arbre puissant, nourris de sa séve et grandissant sous le même souffle de liberté. Comme lui, ces charges ont le caractère représentatif, sans aucun mélange d'idée sacerdotale. C'est ainsi que le diaconat primitif des sept chrétiens hellénistes procède, non d'une institution solennelle, mais d'une circonstance occasionnelle pour éviter les froissements causés par une certaine inégalité dans la distribution des dons de l'Eglise entre les disciples d'origine différente. La charge nouvelle est agréée de l'Eglise et elle-même choisit ceux qui en sont revêtus [3]. Ainsi en est-il de la charge d'ancien ou d'évêque, car les deux désignations sont entièrement synonymes, comme nous l'avons surabondamment prouvé [4]. Elle a également à sa base l'élection populaire [5], tout aussi bien que le diaconat proprement dit, voué au soin

[1] Actes I, 23.
[2] *Id.*, XV, 6-22.
[3] *Id.*, VI, 2-5.
[4] *Id.*, XX, 17-28. Tite I, 5.
[5] Χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν. (Actes XIV, 23.)

des pauvres et au service du culte plus spécialement que ne l'avaient été les sept chrétiens mis à part à Jérusalem aux premiers jours de l'Eglise. Ces charges sont empruntées non pas au temple mais à la synagogue qui n'avait rien de sacerdotal, et dont l'organisation très-simple se prêtait parfaitement aux nécessités de la nouvelle société religieuse. Qu'on n'oublie pas que tant que le temple subsiste, les chrétiens issus du judaïsme observent la loi mosaïque et acceptent par conséquent le sacerdoce juif. Il s'ensuit que le caractère de la prêtrise est incompatible avec les charges nouvelles qu'ils ont créées. L'abondance extraordinaire des dons miraculeux au siècle apostolique contribue aussi pour sa part à diminuer l'importance de la charge ecclésiastique et à effacer toute ligne de démarcation tranchée entre le peuple chrétien et ses anciens ou évêques. L'inspiration est semblable à un torrent qui ne connaît pas de rivages en sortant de la montagne et qui ne trouvera que plus bas dans la plaine les larges rives entre lesquelles il s'enfermera. L'esprit divin qui brise les formes ordinaires du langage dans cette parole extatique qui s'appelle le don des langues ne s'astreint à aucune organisation. Il souffle où il veut, les prophètes surgissent de tous les rangs. Le don d'enseigner n'est point exclusif aux anciens; il en est même qui en sont dépourvus, puisque l'apôtre Paul prend soin de signaler ceux qui le possèdent[1]. Tout chrétien a le droit de se faire entendre dans les assemblées de culte[2]. En ré-

[1] 1 Tim. V, 17. Ephés. IV, 11.
[2] 1 Cor. XIV, 26.

sumé, les charges ecclésiastiques au siècle apostolique n'ont rien qui ressemble à une organisation sacerdotale et hiérarchique. Nées des nécessités de l'Eglise à mesure qu'elles se manifestent, ces charges qui ont un caractère représentatif sont des ministères pour la servir et non une prêtrise pour la dominer. Il est naturel qu'elles prennent plus d'importance à la période suivante, après la disparition du dernier des apôtres, et alors que les dons surnaturels diminuent ou plutôt se produisent sous une forme moins miraculeuse par une pénétration plus intime de la nature elle-même.

La destruction du temple et de la ville sainte, qui équivalait au renversement de toutes les institutions judaïques, contraignit la partie de l'Eglise qui leur était demeurée fidèle en quelque mesure en se conformant aux prescriptions du concile de Jérusalem à ne plus chercher un point d'appui en dehors d'elle. Il n'y eut plus pour elle de sacerdoce; la charge ecclésiastique dut suffire à elle seule aux besoins religieux qui avaient cherché leur satisfaction dans les institutions du passé. Sans admettre avec un illustre théologien qu'à la suite de la destruction du temple il y ait eu comme un second concile de Jérusalem, dans lequel l'organisation de l'Eglise aurait reçu des apôtres des formes plus arrêtées et presque épiscopales [1], on doit reconnaître que les charges prirent dès lors une importance nouvelle. Déjà on peut s'en apercevoir par ce qui ressort des écrits de

[1] Voir ma réfutation de l'hypothèse de Rothe fondée sur un passage de Clément de Rome. (*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, vol. II p. 294, 295.)

saint Jean sur l'état des Eglises vers la fin du premier siècle. Nous avons consacré une étude attentive à la période qui s'étend de cette date jusqu'à l'apparition des puissants docteurs du second siècle. Dans cette espèce d'interrègne des grands génies religieux, bien des germes funestes sont déposés dans le sol sans qu'on s'en aperçoive immédiatement. La moisson d'erreurs apparaîtra à l'époque suivante, et quand les défenseurs et les représentants de l'antique liberté de l'Eglise élèveront la voix pour protester, ce sera trop tard, l'atmosphère religieuse aura été transformée peu à peu, et les idées sacerdotales et hiérarchiques n'auront plus qu'à se formuler. Les influences qui ont amené ce changement fatal sont de natures diverses, il en est même qui tiennent aux plus pures gloires de l'Eglise des martyrs. Nous les avons énumérées déjà, mais comme elles prennent une force nouvelle à mesure que nous avançons dans le second siècle, il est utile de les rappeler en constatant leurs rapides développements et leurs modifications.

Nous avions ramené à quatre causes principales les déviations que nous avions signalées dans l'organisation ecclésiastique : 1° l'accroissement prodigieux de l'Eglise, qui y introduisait nécessairement des éléments hétérogènes; 2° la persécution qui augmentait l'autorité de ses évêques, comme on voit à la guerre grandir l'ascendant des chefs; 3° l'hérésie qui tantôt la groupait plus unie et plus compacte autour de ses pasteurs par l'effroi qu'elle en ressentait, tantôt agissait indirectement sur elle en la ramenant à une notion judaïque du pouvoir ecclésiastique; 4° enfin une déviation progressive de la

pureté de la foi qui substituait un certain légalisme à la grande doctrine de Paul sur la justification, mère de toutes les libertés et fondement de l'égalité religieuse. Il n'est pas une de ces causes qui ne devienne plus puissante dans le cours du second siècle. La mission chrétienne ne cesse d'étendre son réseau sur tous les points de l'empire; la propagande de la nouvelle Eglise prend des proportions inouïes et recrute les prosélytes par milliers, surtout dans les grands centres de la civilisation. Même dans ces temps où la profession de la foi nouvelle pouvait coûter si cher, l'entraînement avait sa part à côté des convictions sérieuses et réfléchies. L'âme humaine était dévorée d'un grand ennui et se jetait volontiers vers les nouveautés en tous genres. Il se trouvait souvent que le christianisme était adopté pour les mêmes motifs qui précipitaient en foule les initiés dans les sanctuaires orientaux.

Quand la persécution un instant assoupie se ranimait, on s'apercevait au grand nombre des défections subites combien l'ivraie s'était mêlée au pur froment; le crible sanglant faisait promptement le partage. Il n'en demeure pas moins que, dans les temps plus calmes, malgré toutes les précautions prises par l'Eglise pour défendre sa porte contre l'invasion des multitudes non converties, elle comptait bien des adhésions qui, nées peut-être d'une émotion sincère, ne lui apportaient pas cette foi éprouvée et éclairée dans laquelle les empiétements de l'autorité ecclésiastique trouvent leur plus sérieux obstacle.

La persécution, à son tour, pousse la société reli-

gieuse dans la même direction. La dispersion périlleuse à laquelle elle est condamnée lui fait chercher son centre d'unité auprès de ses chefs spirituels ; elle se groupe autour d'eux par l'instinct du danger. Or on sait combien la persécution a été constante dans tout le second siècle. Plus terrible peut-être au siècle suivant, elle eut alors de longues intermittences qui permettent aux chrétiens de respirer. L'Eglise de Justin Martyr et d'Irénée ne connaît jamais la sécurité. Elle est constamment dans une situation violente; elle traverse une de ces crises qui, dans l'ancienne Rome, enfantaient les dictatures. En outre, la persécution donne à la discipline ecclésiastique une importance toute nouvelle. La question de la réintégration des apostats commence à se poser, le tribunal de la pénitence tendra bientôt à se confondre avec la chaire épiscopale, ce n'est qu'à la période suivante que cette transformation si grave sera achevée, mais elle est déjà en voie de se produire.

Le second siècle est l'époque des grandes hérésies. Nous avons essayé d'expliquer le charme étrange qu'exerçaient sur ce temps avide de symboles et de merveilleux la métaphysique subtile, la poésie morbide de la gnose qui avait le grand avantage de ressusciter sous des formes chrétiennes et d'envelopper du voile d'allégories bibliques l'antique naturalisme, ce fonds réel de tous les paganismes. Le gnosticisme, grâce à ses innombrables modifications, se conformait à tous les degrés de culture ; doctrine sublime en apparence pour les raffinés de la science, fable attrayante pour les femmes, il donnait cette suprême satisfaction au cœur humain

de le dispenser de renoncer à lui-même et à son orgueil, en lui offrant le salut par le jeûne et l'ascétisme, c'est-à-dire par son propre effort. Il est certain que les Valentin, les Basilidès et les Marcion ont mis l'Eglise en sérieux péril et l'ont, par là même, rangée plus docilement sous la houlette de ses pasteurs.

L'hérésie n'habitait pas toujours ces cimes nuageuses de la gnose; elle se faisait plus accessible sous sa forme judaïsante qui parfois était encore mêlée de spéculation orientale et dualiste, car les mélanges les plus hybrides étaient possibles dans cette époque de syncrétisme universel. Le judéo-christianisme du second siècle est fort différent de celui du premier, qui n'était qu'une tentative grossière de rattacher l'Eglise à la synagogue et de la maintenir sous le joug de la loi et du rituel lévitique. Tout ensemble plus subtil et moins net, pénétré qu'il est des éléments théosophiques dont l'air est saturé, il est essentiellement autoritaire, il tend à reconstituer, sinon le sacerdoce, du moins cette autorité ecclésiastique qui parlait de si haut dans la chaire de Moïse au temps du Christ. Nous avons une preuve frappante de cette influence de l'hérésie judaïsante sur la formation de l'épiscopat monarchique dans le singulier roman philosophique des *Clémentines*, qui remonte à l'an 180[1]. Nous n'avons pas à relever ses doctrines particulières déjà suffisamment exposées. Nous ne nous attachons qu'à ce qui concerne l'organisation de l'Eglise. La conclusion de l'homélie troisième est très-remarquable à cet égard.

[1] Voir volume V de mon *Histoire* la note de la page 115.

L'apôtre Pierre est au moment de quitter la ville de Césarée pour continuer ses voyages missionnaires. L'Eglise qu'il laisse derrière lui ne doit pas être sans directeur spirituel. Ce directeur spirituel qu'il désigne sous le nom d'évêque, sera son remplaçant en toutes choses, son successeur, du moins à Césarée. « Puisqu'il est nécessaire, dit-il, que nous établissions un homme qui prenne ma place, demandons à Dieu qu'il montre quel est le plus excellent d'entre nous, capable de s'asseoir dans la chaire du Christ et d'administrer son Eglise [1]. » On voit que, d'après les *Clémentines*, l'évêque est le successeur des apôtres, le vicaire du Christ. Dans un autre passage, non moins remarquable, il est nettement distingué de l'ancien, qui doit lui être tout à fait subordonné, car il représente Jésus-Christ; l'Eglise doit lui demeurer unie comme à son divin Maître. « Que l'évêque soit écouté en tout premier ordre comme le chef. Que les anciens prennent soin que ses ordres soient obéis, et que les diacres surveillent la vie extérieure et morale des frères pour en rendre compte à l'évêque [2]. » Sa mission est de commander, celle des autres chrétiens d'obéir, car il est le vicaire du Christ [3]. L'Eglise doit constituer une véritable monarchie pour être bien réglée. C'est par la monarchie que Dieu a donné la paix au monde. Le même principe produira

[1] Ἐπεὶ οὖν δεῖ τινα ὁρίσαι ἀντ' ἐμοῦ τὸν ἐμὸν ἀναπληροῦντα τόπον... ἵνα ἐπὶ τῆς Χριστοῦ καθέδρας καθεσθεὶς τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν εὐσεβῶς οἰκονομῇ. (Clément, *Homil.*, III, 60.)

[2] Πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων. (*Id.*, III, 67.)

[3] Ὁ προκαθεζόμενος Χριστοῦ τόπον πεπίστευται. (*Id.*, III, 66.)

partout le même résultat [1]. C'est l'apôtre lui-même qui impose les mains à Zachée, le nouvel évêque, en prononçant ces paroles solennelles : « O Dieu, notre Père, garde le troupeau avec le pasteur. Tu peux tout, ô toi le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs! Donne à l'évêque de délier ce qui doit être délié, et de lier ce qui doit être lié. Enseigne par lui, et par son moyen garde l'Eglise de Christ comme ta pure épouse [2]. » Ce cléricalisme à outrance est encore plus marqué dans les *Recognitiones* qui sont, comme on le sait, un remaniement des *Clémentines*, fait dix ans plus tard. Il n'y est pas fait mention de l'élection de l'évêque par le peuple chrétien. Très-certainement l'hérésie judaïsante est en avance sur l'Eglise orthodoxe, à considérer du moins le niveau général de celle-ci, pour cette conception de l'autorité ecclésiastique. Elle donne une précision rigoureuse à ce qui n'est encore qu'à l'état d'aspiration, sauf chez un ou deux des Pères du second siècle. Le système épiscopal est achevé dans les *Clémentines*, tandis qu'il ne le sera au même degré qu'un siècle plus tard dans l'Eglise orthodoxe. Il n'en demeure pas moins que l'hérésie n'a fait que la devancer sur ce point, comme sur bien d'autres, et qu'elle contribue largement, pour sa part, à précipiter le courant qui l'entraîne vers l'épiscopat monarchique.

L'hérésie judaïsante n'aurait pas eu tant d'action sur la chrétienté du second siècle, si elle n'avait pas été, à certains égards, beaucoup trop d'accord avec elle sur

[1] Clément, *Homil.*, III, 62.
[2] *Id.*, III, 72.

la conception même de la doctrine évangélique. L'organisation ecclésiastique a pour ressort intérieur la foi religieuse, dont elle reproduit toutes les déviations.

Ainsi que nous l'avons établi déjà, le sacerdoce universel n'est maintenu dans sa largeur, en pratique comme en théorie, qu'aussi longtemps que le sacrifice rédempteur du Christ est accepté sans réserve comme le principe du salut universel. Il n'est le seul prêtre de l'Eglise que s'il a vraiment tout accompli sur la croix, ne laissant à ses disciples que le devoir de s'assimiler son sacrifice par la foi pour devenir prêtres et rois en lui et par lui. Si tout n'a pas été consommé au Calvaire, si le salut de l'homme n'est pas complet, nous sommes de nouveau séparés de Dieu; nous n'avons plus un libre accès dans le sanctuaire, et nous cherchons des médiateurs ou des prêtres qui présentent notre offrande à notre place. Quand le christianisme est considéré plutôt comme une loi nouvelle que comme la manifestation souveraine de la grâce divine, il nous laisse à notre impuissance, à notre indignité, à nos efforts sans terme, à la nécessité des expiations partielles. Nous ne sommes plus rois et sacrificateurs, nous retombons sous le joug de la crainte servile. La hiérarchie profite de tout ce qui est enlevé à la confiance filiale dans la miséricorde infinie qui seule rend inutiles tous les intermédiaires d'office entre le pénitent et Dieu. Si déjà, à la fin du siècle apostolique, la grande théologie de saint Paul avait subi quelques altérations, comme nous l'avons constaté, l'exposé que nous avons donné de la doctrine des Pères du second siècle montre à quel point le légalisme s'est

développé chez eux, puisque, même dans la grande école d'Alexandrie, la notion de la rédemption est sensiblement altérée. Déjà, à l'époque antérieure, Justin Martyr avait redit les formules de l'apôtre des Gentils sans saisir leur portée; il avait été ainsi amené à méconnaître la distinction tranchée entre les deux alliances. Seulement, il ne faut pas oublier que la logique des idées, comme la Némésis antique, a le pied lent, et qu'elle n'arrive à ses conséquences pratiques que longtemps après avoir posé les principes qui les contiennent. C'est ainsi que, comme on a pu s'en convaincre par les textes admirables que nous avons cités de Justin, de Clément d'Alexandrie, d'Irénée, le grand principe du sacerdoce universel, pris en lui-même, a été maintenu par eux sans aucune altération, sans aucune concession aux idées sacerdotales proprement dites. Ce n'est pas sur les cimes, mais dans les bas-fonds que se forment les brouillards qui obscurcissent le ciel. Tandis que les grands esprits demeuraient fidèles aux libertés de l'Eglise, les intelligences ordinaires subissaient de plus en plus les influences qui en éloignaient.

Reconnaissons aussi que le parti autoritaire ou hiérarchique eut la bonne fortune d'avoir pour représentant l'un des plus grands évêques du second siècle, Irénée, de Lyon. Déjà avant lui, Ignace d'Antioche avait poussé dans la même voie avec l'ardeur de son âme et l'exaltation de son enthousiasme, allumé d'avance, en quelque sorte, au bûcher qui devait consumer son corps. En faisant aussi large qu'on voudra la part des surcharges apocryphes, il n'en demeure pas moins qu'Ignace

relève outre mesure l'épiscopat. En principe, rien n'est changé; Polycarpe, qui lui survit de longues années, maintient encore l'identité des charges d'ancien et d'évêque. L'évêque d'Antioche se préoccupe fort peu de droit ecclésiastique. C'est la passion qui parle chez lui, la passion de l'unité, du bon ordre au jour d'un combat formidable. Il donne à ses frères dans la foi une consigne de guerre bien plutôt qu'une formule juridique du pouvoir ecclésiastique. Irénée est un bien plus grand esprit, et pourtant il cède au même entraînement, et lui aussi devance son époque dans sa théorie de l'autorité ecclésiastique. C'est qu'il a vécu au milieu des plus grands périls de l'Eglise, périls du dehors et du dedans, sous le coup de la persécution la plus acharnée et dans la mêlée confuse des idées discordantes. N'oublions pas que c'est dans son grand livre contre les hérésies qu'Irénée formule ses théories épiscopales. C'est pour écraser l'hydre aux cent têtes renaissant sans cesse sous le pied qui la foule, qu'il veut fortifier l'autorité ecclésiastique, lui assurer une base inébranlable, rattacher l'épiscopat à l'apostolat et lui attribuer une espèce d'infaillibilité, le don, le *charisme* de la vérité [1]. Encore ici l'entraînement d'une situation violente dépasse le niveau général de l'époque. Irénée lui-même ne méconnaît pas l'identité essentielle de l'épiscopat et du presbytérat. Il parle, dans le troisième livre de son traité *Contre les héresies*, de la tradition venue des apôtres par les anciens. Ces anciens sont nommés évêques

[1] Irénée, *Contra hæres.*, III, 3; IV, 43.

dans le chapitre suivant [1]. Bien peu d'années avant lui, l'auteur inconnu du *Pastor Hermas* maintenait cette identité des deux charges, en pleine Eglise de Rome, tout en dénonçant, non sans amertume, les empiétements de l'autorité ecclésiastique. « L'Eglise, affaissée et malade, disait-il, cherche à se reposer sur le siége épiscopal [2]. » Cette image, vive et spirituelle, rend parfaitement la transformation qui tend à s'opérer dans l'organisation ecclésiastique. En droit, les évêques ne se séparent pas encore des anciens ; l'identité des deux charges à l'origine est reconnue sans difficulté. Saint Jérôme, trois siècles plus tard, se range à cette opinion de la manière la plus explicite. « L'apôtre, disait-il, nous apprend que les évêques n'étaient pas distincts des anciens. Si dans la suite un d'entre eux a été choisi qui l'emportait sur les autres, cela a été fait pour remédier au schisme [3]. »

Le commencement du troisième siècle est précisément l'époque où l'Eglise, soit par lassitude, soit par crainte des divisions, a rompu définitivement avec son organisation primitive, non pas en principe, mais en fait ; c'est alors qu'elle a mis à part l'un des anciens pour en faire, sous le nom d'évêque, le directeur, le chef de l'Eglise. Déjà cette innovation a suscité de vives oppositions. Que sera-ce donc quand l'idée hiérarchique prendra tout son essor au siècle suivant ? Nous n'en

[1] Irénée, *Contra hæres.*, III, 2, 3.
[2] *Pastor*, Visio III, 11.
[3] « Apostolus perspicue docet eosdem esse presbyteros quam episcopos. Quod autem postea unus electus est qui cæteris præponeretur in schismatis remedium factum est. » (Hyeron., *Comment. in Tit.*, I, 5.)

sommes pas encore là, comme le prouvera le tableau que nous allons tracer de l'organisation des pouvoirs dans l'Eglise locale à l'époque qui s'étend de l'an 200 à l'an 230.

§ II. — *Organisation de l'Eglise locale, au commencement du troisième siècle* [1].

La formation d'un clergé proprement dit, séparé du peuple chrétien par des privilèges religieux, est indépendante de la constitution de l'autorité ecclésiastique. Celle-ci peut avoir acquis une grande importance sans constituer une caste. Une démocratie peut très-bien se donner des chefs armés d'un pouvoir considérable qui sortent de son sein et la représentent en la dirigeant, sans qu'elle aboutisse à un régime aristocratique, où les dignités seraient attachées à une classe favorisée. L'Eglise avait depuis longtemps fortifié son gouvernement qu'elle n'avait pas encore porté atteinte à la prêtrise universelle, au moins en principe. Nous avons vu que le néophyte, au sortir de l'eau baptismale, faisait acte sacerdotal en redisant la prière dominicale. Une fois admis au sacrement, il voyait s'abaisser devant lui toutes les barrières. La grande ligne de démarcation était tracée non pas entre les chrétiens revêtus d'une charge et les simples membres de l'Eglise, mais entre ceux qui lui appartenaient et ceux qui étaient encore

[1] A part les ouvrages déjà cités, voir le beau livre de Ritschl : *Entstehung der altcatholischen Kirche*, 2e édit. Bonn, 1857. Zweit. Buch, erster Abschnitt. II et III.

retenus sur le seuil ; nous savons combien était tranchée la différence entre les baptisés et les simples catéchumènes. Ces derniers n'avaient pas le droit d'assister à la célébration de l'eucharistie. Ils se retiraient quand on avait prononcé la parole sacramentelle : « Les choses saintes sont pour les saints ! » Grands étaient les priviléges des fidèles ; ils étaient de vrais initiés, prenant part aux saints mystères. Il n'était donc pas possible de les traiter comme des profanes et de supposer en dehors d'eux une tribu sacrée constituant l'héritage du Seigneur, — en d'autres termes, un clergé. Le peuple chrétien tout entier portait cette appellation, que déjà l'apôtre saint Pierre lui avait donnée [1], et il devait en être ainsi tant que la multitude inconvertie ne serait pas introduite dans l'Eglise par la naissance et le sacrement magique. Les fidèles sont appelés *le clergé des chrétiens* dans un fragment apocryphe de la lettre d'Ignace, aux Ephésiens, qui nous reporte au commencement du second siècle [2]. Irénée reconnaît l'ordre sacerdotal chez tous les justes [3]. Le mot de clergé est pour la première fois appliqué aux charges ecclésiastiques par Clément d'Alexandrie et Tertullien [4]. De leur temps, on entendait simplement par cette désignation une catégorie, une classe particulière d'hommes. C'est ainsi que les chrétiens de Lyon, dans leur lettre à leurs frères d'Asie

[1] 1 Pierre V, 3.

[2] Ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων τῶν χριστιανῶν. (Ignace, *Ad. Eph.*, 11.)

[3] « Omnes justi sacerdotalem habent ordinem. » (Irénée, *Contr. hæres.*, IV, 20.)

[4] Clément d'Alex., *Quis dives*, 42. « Unde episcopi et clerus. » (Tert. *De monog.*, 12.

Mineure, parlaient du *clergé des martyrs*[1]. Eusèbe emploie le mot comme indiquant un ordre de succession, sans lui donner à aucun degré le caractère sacerdotal[2]; saint Augustin et saint Jérôme se contentant de la traduction latine le faisaient dériver de *sors*, en mémoire de la première élection faite dans l'Eglise par le sort pour remplacer Judas dans l'apostolat[3]. Leur interprétation, tout erronée qu'elle fût, excluait péremptoirement la notion de prêtrise. Plus tard, quand un sacerdoce nouveau se constitua, les clercs furent considérés comme l'héritage spécial de Dieu ou bien comme le possédant lui-même à titre d'héritage, selon un texte fameux du Deutéronome sur la tribu de Lévi[4].

Il n'est pas étonnant que les ecclésiastiques du quatrième siècle se soient décerné cet insigne honneur, quand on les voit à la même époque s'attribuer avec emphase le nom générique qui appartient à tous les croyants et s'appeler les chrétiens par excellence[5]. Tertullien, le grand et passionné champion des libertés de l'Eglise, a eu également la singulière fortune d'introduire dans la langue religieuse le mot d'*ordre* appliqué aux charges ecclésiastiques. C'était chez lui un souvenir de juriste. L'ordre était pour lui dans l'Eglise ce qu'il était dans l'Etat, la désignation de l'autorité constituée,

[1] Κλῆρος τῶν μαρτύρων. (Eusèbe, *H. E.*, V, 1, § 7. Dans Routh, *Reliquiæ*, I, 305.)

[2] Eusèbe, *H. E.*, VII, 2.

[3] « Clerici vocantur quia de sorte sunt domini. » (Saint Jérôme, *Ep.* 52, *Ad. Nepot.* — Augustin, *In Ps. CVII.*)

[4] Deutér. X, 9. Saint Jérôme, *Ep.* 52, *Ad Nepot.*, et saint Augustin donnent cette seconde interprétation du mot κλῆρος.

[5] *Cod. Theod.*, V, 5-2. Giesler, *K. G.*, I, p. 228.

sans que sa constitution même et son origine fussent définies [1]. Il nomme laïques les simples membres de l'Eglise, mais uniquement pour les distinguer des chrétiens qui sont revêtus d'une charge, et non pas pour en faire une classe inférieure [2]. Personne n'a revendiqué avec plus d'énergie éloquente que lui le sacerdoce universel avec tous ses droits. Il veut sans doute préserver l'Eglise de l'anarchie ; il reproche aux hérétiques de la troubler en rendant les charges aussi mobiles que leurs caprices, défaisant un jour l'évêque nommé la veille, transformant d'une heure à l'autre le diacre en lecteur et l'ancien en laïque, conférant à ce dernier des offices sacerdotaux [3]. Cette dernière expression doit se concilier avec les passages où Tertullien proclame en ces termes l'universelle prêtrise : « Ce qui est prescrit à l'évêque n'est-il pas prescrit à tous les fidèles au même titre ? D'où viennent l'évêque et le clergé ? ne sortent-ils pas de l'universalité des fidèles [4] ? Nous nous tromperions gravement si nous nous imaginions que ce qui est défendu aux prêtres est permis aux laïques. Est-ce que nous, laïques, nous ne sommes pas des prêtres [5] ? Il est écrit que Jésus-Christ nous a faits

[1] « Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiæ auctoritas. » (Tertull., *Exhort. castit.*, c. 7.) Le droit romain ne parlait pas seulement de l'ordre du sénat, mais aussi de l'ordre des décurions dans chaque ville. Tertullien emploie aussi le mot d'*ordre* dans le sens d'organisation : *ecclesiæ ordo*. (*De monog.*, 11.) Les livres sacrés l'appliquent à la sacrificature de Melchisédec, qui était le type de celle du Christ en dehors de la caste sacerdotale. (Ps. CX, 4 ; Hébr. V, 6.)

[2] Tertull., *Exhort. castit.*, 7.

[3] « Hodie presbyter qui cras laicus. » (*De præscript.*, 41.)

[4] « Unde enim episcopi et clerus ? Non de omnibus ? » (*De monog.*, 12.)

[5] « Nonne et laici sacerdotes sumus ? » (Tertull., *Exhort. castit.*, c. 7.)

rois et sacrificateurs à son Père. C'est l'autorité ecclésiastique qui a seule établi la différence entre l'ordre et le peuple chrétien. Là où cet ordre n'est pas encore institué, tu célèbres la sainte communion et le baptême, tu es seul ton propre prêtre. Là où trois sont rassemblés, fussent-ils laïques, là est une Eglise, car chacun vit de sa foi et il n'y a pas d'acception de personne devant Dieu. Si tu as donc en toi les droits du prêtre, tu dois obéir aux mêmes prescriptions, à moins que tu ne veuilles aliéner ton droit sacerdotal [1]. »

Tertullien avait beau exagérer le rigorisme dans les traités mêmes auxquels nous empruntons ces belles paroles, il n'en était pas moins le représentant de son temps en faisant de la charge ecclésiastique une simple institution d'ordre et de gouvernement, et de la prêtrise le caractère essentiel du chrétien en tant que chrétien. C'était pour lui le droit divin par excellence. Les grands théologiens d'Alexandrie n'avaient pas parlé autrement que le fougueux Carthaginois [2].

Les noms donnés à tous les chrétiens indistinctement, dans la langue religieuse de l'époque, impliquent la même haute dignité. On les appelle des fidèles, les illuminés, les initiés, les parfaits [3].

L'introduction du livre VIII des *Constitutions apostoliques*, qui remonte au commencement du troisième siècle, exprime d'une manière très-belle et très-large

[1] Tertull., *Exhort. castit.*, c. 7.
[2] Voir le volume V de mon *Histoire*, p. 320-387.
[3] Augusti, *Archéolog.*, I, p. 147-150.

l'idée bien plus morale que juridique que se faisait l'antiquité chrétienne de la charge ecclésiastique. L'auteur inconnu de ce fragment si remarquable est peut-être saint Hippolyte, car en traitant des dons miraculeux accordés au christianisme primitif, il nous reporte à un ouvrage attribué à ce Père [1]. Ces dons, quel qu'ait été leur éclat, ne valent pas devant Dieu la piété humble et dévouée. Ce qui est vrai des dons miraculeux l'est bien davantage des charges ecclésiastiques, qui sont également extérieures à l'homme et communiquées du dehors, tandis que la piété tire son prix infini de son caractère personnel. En réalité, la foi n'est-elle pas aussi un don surnaturel et le plus précieux de tous : « Il n'est pas d'homme ayant cru en Dieu par Jésus-Christ qui n'ait reçu un don de l'Esprit divin. Où trouverait-on un don surnaturel, si ce n'est dans l'acte de foi qui fait passer un homme de l'impiété païenne à la croyance en Dieu par le Christ [2]? » C'est là surtout qu'éclate la puissance miraculeuse. Ce n'est pas tout : la piété dépend en partie de notre bon vouloir et nous concerne personnellement, tandis que les prodiges procèdent d'un pouvoir miraculeux, qui est en dehors de nous. Ainsi en est-il des charges : « Etre chrétien dépend de nous, mais nous n'avons rien à faire par nous-même pour être apôtre ou évêque ou quoi que ce soit de pareil, car cela ne vient pas de nous ; cela vient de Dieu, qui

[1] La liste des ouvrages de saint Hippolyte qu'on trouve inscrite sur sa statue au musée du Vatican comprend un livre sur les *Charismes*. (Bunsen, *Hippolyte*, vol. I, note I, p. 484.)

[2] *Const. apost.*, lib. VIII, c. 1.

accorde le don nécessaire [1]. » L'essentiel, pour l'évêque lui-même, c'est de posséder les qualités morales qui sont la base de la piété. « De même qu'un roi impie n'est plus un roi, mais un tyran ; de même l'évêque qui ignore ou dénature la vérité n'est pas un évêque, c'est à tort qu'il en porte le nom [2]. Rois et évêques ne sont rien à eux seuls, séparés de leurs subordonnés.

C'est l'union des uns et des autres qui constitue la société soit civile, soit religieuse. Sans doute il faut pour le bon ordre que chacun reste dans ses attributions et n'en dépasse pas les limites, mais tout en revient à la réalité morale sans laquelle il n'y a pas plus d'évêque qu'il n'y a de laïque chrétien. Tels étaient les principes de libéralisme évangélique qui prédominaient encore à l'époque où déjà la charge épiscopale l'emportait décidément sur celle d'ancien. Nous ne saurions mieux résumer ce noble libéralisme qui devait sitôt disparaître que par cette parole si singulièrement hardie attribuée par la *Constitution copte* de l'Eglise d'Egypte aux apôtres : « Si nous avons omis quelque point dans nos instructions, la pratique vous le révélera, car nous avons tous l'esprit de Dieu [3]. » Ainsi l'apostolat lui-même n'a pas le privilége de l'illumination divine ; elle

[1] Τὸ μὲν εἶναι χριστιανὸν ἐφ' ἡμῖν, τὸ δὲ ἀπόστολον ἢ ἐπίσκοπον ἢ ἄλλο τι οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλὰ ἐπὶ τῷ διδόντι θεῷ τὰ χαρίσματα. (*Const. apost.*, lib. VIII, c. 1.)

[2] Οὔτε ἐπίσκοπος ἀγνοίᾳ ἢ κακονοίᾳ πεπιεσμένος ἐπίσκοπός ἐστιν, ἀλλὰ ψευδώνυμος. (*Id.*, lib. VIII, c. 2.)

[3] Εἰ δέ τι παρήκαμεν, τὰ πράγματα δηλώσει ὑμῖν, ἔχομεν γὰρ πάντες τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. (*Const. Eccles. Egypt.*, II, 41. Comp. *Id.*, 62.)

appartient à tous les chrétiens. Quelle charge ecclésiastique pourrait donc revendiquer pour elle seule « l'onction céleste qui enseigne toute chose[1] » et faire un monopole de la communication directe avec l'éternelle vérité ?

Sur cette base très-large s'élevait l'organisation de l'Eglise. Son caractère distinctif est la séparation désormais effectuée entre la charge d'ancien et celle d'évêque, la subordination de la première à la seconde. Le rapport des deux charges est très-exactement défini dans ces mots de saint Hilaire qui s'appliquent mieux à cette période qu'à l'époque où il vivait : « Tout évêque est un ancien, mais tout ancien n'est pas un évêque. Celui-là est un évêque qui est le premier entre les anciens[2]. » A Alexandrie, jusqu'au milieu du troisième siècle, les anciens choisissaient celui d'entre eux qui devait les présider et lui reconnaissaient l'autorité épiscopale. Les évêques sont souvent appelés les présidents de l'Eglise. « Les anciens approuvés président vos assemblées, » dit Tertullien[3]. Cette appellation de président nous fait saisir la transition naturelle entre l'égalité primitive des deux charges et la prédominance de l'épiscopat. Rien d'ailleurs ne ressemble moins à nos idées modernes sur ce qu'est un évêque que la position qui lui était faite alors même qu'il avait définitivement franchi le premier degré de la hiérarchie. Son impor-

[1] I Jean II, 27.

[2] « Hic episcopus est, qui inter presbyteros primus est. » (Hilaire, *in Ep. I ad Tim.*, c. III.)

[3] « Præsident probati quique seniores. » (Tertull., *Apol.*, 39.)

tance ne tenait point à sa dignité, mais à l'étendue de la sphère où il se mouvait. A Rome, à Lyon, à Alexandrie l'épiscopat avait un pouvoir plus étendu parce qu'il avait un troupeau plus considérable, mais il ne changeait pas de nature en se renfermant dans les plus étroites limites. Parfois son diocèse ne comprenait pas une bourgade. « Y a-t-il un endroit, lisons-nous dans la *Constitution copte*, où le petit nombre d'hommes croyants capables d'élire l'évêque ne s'élève pas jusqu'à douze, qu'ils écrivent aux Eglises voisines, si elles sont nombreuses. Qu'on leur délègue trois hommes pour éprouver avec soin celui qui sera digne de revêtir cette charge[1]. » Il s'ensuit que le pasteur d'une Eglise qui serait contenue dans la plus humble des chambres hautes s'appelle évêque aussi bien que le chef spirituel d'un troupeau comptant plusieurs milliers de membres. Il est utile sans doute qu'il soit versé dans les saintes lettres, qu'il soit capable de les interpréter, mais l'absence de culture n'est point un obstacle à son élévation. » Qu'il soit dans ce cas plein de douceur et surpassant tous les autres en amour en sorte qu'il inspire le respect[2]. » Un grand cœur importe beaucoup plus qu'un grand savoir.

L'office de l'évêque n'est pas délimité avec la précision que lui donnera le développement du régime hiérarchique. Son premier soin est de présider au service divin. Déjà au temps de Justin Martyr le culte qui

[1] Ἐὰν ὀλιγανδρία ὑπάρχει καὶ μήπου πλῆθος τυγχάνει τῶν δυναμένων ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρῶν. (*Const. copte*, I, 13.)

[2] Πραὺς καὶ τῇ ἀγάπῃ εἰς πάντας περισσευέτω. (*Id.*, I, 13.)

avait conservé sa simplicité n'était point abandonné à l'arbitraire des inspirations individuelles. L'ancien qui présidait bénissait le pain et le vin de l'eucharistie[1]. A l'époque suivante l'évêque seul procède à la consécration eucharistique. C'est lui qui confirme les catéchumènes, donne l'imposition des mains aux évêques, aux anciens et aux diacres lors de leur entrée en charge. Il a également la surintendance de la discipline ecclésiastique qui accroîtra d'autant plus son autorité qu'elle prendra plus d'importance. L'enseignement religieux est une de ses fonctions principales, mais il partage la prédication avec les anciens, il est même suppléé dans cet office par des laïques, comme le prouve l'exemple d'Origène[2]. Les diacres sont chargés de lui faire connaître les malades, car c'est une grande consolation pour ceux-ci que de recevoir sa visite[3].

Nous trouvons dans le deuxième livre des *Constitutions apostoliques* un tableau quelque peu idéalisé de l'office épiscopal qui dans ses traits généraux convient parfaitement à l'Eglise du troisième siècle. « Toi donc, y lisons-nous, semblable à un berger qui est plein d'amour et de sollicitude pour son troupeau, compte tes brebis. Cherche celles qui se sont égarées à l'exemple de notre Dieu, le Père des miséricordes qui a envoyé son fils pour chercher la brebis perdue sur les montagnes et la rapporter sur ses épaules. Suis ses traces, ô évêque, poursuis ce qui est perdu,

[1] Προσφερέται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον. (Justin Martyr, *Apol.*, II, 97. *Opera*, p. 97.)

[2] *Const. apost.*, VIII, 47.

[3] *Const. copte*, II, 56.

redresse ce qui est égaré. L'Eglise est le port des naufragés. Imite le médecin qui se montre à la fois plein d'habileté et de sympathie, apporte la guérison à tous ceux que le péché a atteints, car ce ne sont pas les justes mais les malades qui ont besoin de santé. Tu es le médecin de l'Eglise du Christ, offre à chacun le remède propre à guérir sa maladie. Rappelle-toi que le bon berger donne sa vie pour ses brebis, et qu'il porte dans ses bras celles qui sont malades [1]. »

On ne saurait entourer de trop de précautions l'accès à une charge si importante ; aussi les garanties morales les plus sérieuses sont-elles demandées au candidat. Sa réputation doit être sans tache, même parmi les païens ; il doit être connu pour sa libéralité envers les pauvres, sa sobriété, sa pureté, son absence d'ambition, son esprit de paix, sa mansuétude. C'est un bien s'il n'est pas marié ; qu'au moins s'il l'a été, il ne l'ait pas été deux fois et qu'il garde ses enfants près de lui [2].

Evidemment la constatation de ces qualités demande un examen sérieux avant l'élection proprement dite. Les diacres et les anciens étaient chargés de la présentation du candidat, sauf le cas déjà mentionné des toutes petites Eglises [3]. Ils se faisaient assister des évê-

[1] *Const. apost.*, II, 20.

[2] Καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιον, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός, παιδείας μέτοχος. (*Const. copte*, I, 13.)

[3] C'est ce qui semble ressortir de ce passage : ὀνομασθέντος καὶ ἀρέσαντος. (*Id.*, II, 31.) On voit que le candidat était nommé, désigné, avant d'être agréé. Les anciens sont évidemment chargés de cette présentation. Nous avons constaté qu'ils sont remplacés dans les petites Eglises par trois hommes désignés par les Eglises voisines pour présider à l'élection épiscopale.

ques des Eglises voisines et réclamaient leurs prières [1]. Il faut bien se garder de voir dans cet examen préliminaire et dans cette présentation la condition principale de la nomination définitive, comme si l'élection n'avait été qu'une simple formalité. Il n'en est rien. L'élection est l'acte essentiel. L'article fondamental du droit ecclésiastique est ainsi formulé dans notre plus ancien document : « Que l'évêque soit nommé après avoir été élu par tout le peuple et trouvé irréprochable. [2] » Ce n'est pas même assez de s'être entendu sur le candidat après qu'il a été soumis à l'examen le plus sérieux. L'élection ne sera définitive qu'après une solennelle ratification. Dans la semaine qui précède sa consécration, l'Eglise est en prières constantes : « O Dieu, s'écrie-t-elle, montre ton amour à cet homme que tu as préparé pour nous [3]. » Quand le grand jour est arrivé pour lequel on a le soin de choisir un dimanche, les évêques des paroisses voisines se réunissent aux diacres et aux anciens de l'Eglise à pourvoir. Le président de l'assemblée pose la question suivante aux fidèles et au clergé : « Est-ce bien là l'homme à la direction duquel vous voulez vous confier? » Si la réponse est affirmative, l'évêque président pose cette nouvelle question : « Lui rendez-vous témoignage qu'il est digne de cette sainte et grande fonction? Sa piété envers Dieu a-t-elle été pure? a-t-il observé la justice envers tous les hommes? a-t-il exercé la disci-

[1] Συνευδοκούντων πάντων τῶν ἐπισκόπων. (*Const. copte*, II, 31.)

[2] Ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκλελεγμένος. (*Id.*, II, 31.)

[3] *Const. Ethiop.*, canon 2. Bunsen, *Hippolytus*, t. II, p. 27

pline dans sa propre maison? Sa vie a-t-elle été irréprochable? Est-il à l'abri de toute accusation ainsi que les membres de sa famille? » Par trois fois la même interrogation est faite. Après quoi les voix sont recueillies. Quand le choix a été ainsi arrêté en toute liberté, l'assemblée se recueille dans l'oraison et l'évêque procède à l'imposition des mains[1]. Le consacrant se tient debout entouré de ses collègues, des anciens et des diacres. Il étend la main sur le candidat. Parfois un ancien est délégué pour prendre part à cet acte solennel[2]. Plus tard la coutume s'établit de faire tenir par les diacres un exemplaire de l'Evangile sur la tête du consacré. L'évêque qui préside à la cérémonie prie en ces termes: « O notre maître et Seigneur, toi le seul éternel, le seul souverain, toi qui es toujours, toi qui étais avant les siècles, toi la vérité, toi le seul sage, toi l'amour, Dieu et Père de ton fils unique Jésus-Christ, toi le Père des compassions et le Dieu des consolations, toi qui as déterminé les bornes de ton Eglise par la vertu de ta charité, toi qui avais choisi dès l'origine la race sainte d'Abraham élevant dans son sein des rois prêtres, répands maintenant la vertu de ton Esprit souverain. O toi qui possèdes les cœurs de tous, donne à ton serviteur choisi pour être évêque de paître ton troupeau d'une manière irréprochable la nuit comme le jour et de t'apporter dans la douceur et la pureté de cœur le parfum d'agréable odeur par ton fils Jésus-Christ notre Dieu et Sauveur, par lequel et dans le Saint-

[1] *Const. apost.*, VIII, 4.
[2] *Const. Æthiop.*, canon 2.

Esprit soient à toi au siècle des siècles la gloire et l'honneur[1]. »

Les termes mêmes de la prière de consécration écartent toute notion magique et sacramentelle. Il n'y est question, en effet, que des qualités morales nécessaires à l'évêque et des dons de l'Esprit-Saint qui lui sont nécessaires pour bien remplir sa charge. Rien ne donne à croire qu'il trouve dans cette charge même une vertu particulière et nouvelle.

Une fois la prière terminée, l'évêque consacrant procède à l'imposition des mains, puis le nouvel évêque échange le baiser fraternel avec ses collègues. Les diacres accompagnés des anciens lui apportent les espèces eucharistiques et il les bénit. Puis le consacré donne la bénédiction à l'assemblée : « Que le Seigneur, dit-il, soit avec vous tous. » « Et avec ton esprit, » répond l'assemblée. L'évêque ajoute : « Les cœurs en haut ! Rendons grâce au Seigneur. » « Cela se doit et cela est juste, » reprend l'assemblée. On procède ensuite à la célébration de la cène[2]. Lorsque la persécution empêche un si grand concours et qu'un seul évêque peut prendre part à la consécration, le cas doit être soumis aux évêques des Eglises voisines et rien ne doit être décidé sans leur autorisation[3].

L'ancien ou le prêtre occupe le second rang dans l'Eglise après l'évêque. Tout en lui étant subordonné, il lui est associé en toutes choses[4]. Quand une Eglise

[1] *Const. apost.*, VIII, 5.
[2] *Const. copte*, II, 31.
[3] *Const. apost.*, VIII, 27.
[4] *Const. Ethiop.*, canon 4.

naissante s'est donné un évêque dans les formes indiquées, c'est à celui-ci à s'adjoindre le plus tôt possible deux ou trois anciens parmi les membres de son troupeau qui se montrent dignes de participer à son œuvre sacrée. Ils doivent être des hommes éprouvés, connus par leur charité chrétienne, doués de cette largeur qui ne tient pas compte des avantages extérieurs. Ils ont pour types les vingt-quatre vieillards que le livre de l'Apocalypse nous montre se tenant à la droite et à la gauche de l'autel céleste. Ce partage est ici le symbole des doubles fonctions des anciens. Les uns sont surtout associés à l'évêque pour la célébration du culte et les autres pour l'enseignement et le soin des âmes. Quand un cas disciplinaire grave se produit et que le délinquant n'a pas cédé aux premières exhortations, tous les anciens se réunissent pour juger de l'affaire [1]. Ainsi se retrouve trois siècles après saint Paul la même distinction qu'il établissait entre les anciens voués au pastorat proprement dit et ceux qui cultivaient le don d'enseignement. Pendant longtemps les anciens furent choisis par le peuple. Plus tard, leur élection fut confiée au clergé seul [2].

L'ordination de l'ancien ressemble en tout point à celle de l'évêque, avec les modifications que comporte nécessairement la différence de son rang dans l'Eglise. L'évêque, entouré de tous les anciens debout et des

[1] *Const. copte*, I, 14.

[2] Ψήφῳ καὶ κρίσει τοῦ κλήρου. (*Const. apost.*, VIII, 16.) Ces mots datent évidemment d'une époque où le cléricalisme a entièrement triomphé, et ne peuvent être qu'une interpolation très-postérieure au concile de Nicée.

diacres, impose les mains au candidat et prononce une prière de consécration qui nous est ainsi rapportée : « O Dieu, dit-il, abaisse ton regard sur ton Eglise, donne-lui de croître et de voir ses pasteurs se multiplier; qu'ils reçoivent la force nécessaire pour se dépenser en paroles et en actions à ton service. Regarde maintenant à ton serviteur qui est revêtu de la charge d'ancien par le suffrage de ses frères. Remplis-le de l'esprit d'amour et de sagesse pour gouverner ton peuple avec un cœur pur de la même manière que tu as dirigé Moïse pour donner des anciens au peuple choisi par toi en les remplissant de ton esprit. Et maintenant, Seigneur, conserve-nous l'esprit de ta grâce. Remplis ton serviteur de la vertu qui guérit et de la parole qui instruit dans la douceur, en sorte qu'il instruise ton peuple et te serve dans la droiture en accomplissant d'une manière irréprochable tous les devoirs de sa charge[1]. »

Cette prière montre à quel point l'office de l'ancien se rapprochait de celui de l'évêque. Il pouvait même conférer le baptême et confirmer les catéchumènes, mais à l'évêque seul appartenait l'acte de la consécration[2].

Le diaconat constitue la troisième charge de l'Eglise. Les attributions des diacres sont mieux définies qu'à l'origine, ils s'occupent de la partie matérielle du culte ; ils préparent tout ce qui est nécessaire à sa célébration, assistent les néophytes dans la cérémonie du

[1] *Const. apost.*, VIII, 16.

[2] Ὁ γὰρ πρεσβύτερος λαμβάνει μόνον, ἀλλ' οὐ δίδωσι κλῆρον. (*Const. copte*, II, 33.)

baptême et font circuler de main en main le pain et le vin de la communion, après avoir désigné ceux qui peuvent y prendre part. Leur office par excellence est toujours le soin des pauvres. Ils doivent non-seulement distribuer les aumônes, mais encore se montrer eux-mêmes pleins de générosité. Leur main doit être toujours ouverte. Ils doivent éviter aussi bien l'insolence envers les indigents que la bassesse envers les riches, se rappelant à eux-mêmes et rappelant à tous ces mots du Christ : « J'étais affamé et vous m'avez nourri[1]. » S'ils ne participent pas au gouvernement de l'Eglise, ils n'en ont pas moins une grande influence sur le peuple chrétien avec lequel ils vivent tous les jours. Ils en doivent profiter pour instruire les uns, réprimander les autres et multiplier les avertissements salutaires[2]. Ceux qui les méprisent et leur résistent méritent d'être retranchés de l'Eglise. On voit que les diacres étaient appelés à jouer un grand rôle dans les questions disciplinaires. Il rentrait aussi dans leur mandat de faire connaître les malades à l'évêque. Les diacres étaient choisis par le peuple sur le témoignage favorable de trois membres de l'Eglise, puis ils recevaient une simple imposition des mains de l'évêque seul qui n'avait rien de la solennité d'une consécration proprement dite. Dans la prière que l'on adressait à Dieu en leur faveur, on demandait que l'esprit d'Etienne descendît sur eux comme le manteau d'Elie sur Elisée[3].

[1] *Const. copte*, I, 16-18.
[2] Οὓς μὲν νουθετοῦντες. (*Id.*, I, 16.)
[3] *Const. apost.*, VIII, 17, 18.

Les relations des trois ordres de cette hiérarchie élémentaire sont exactement définies dans le huitième livre des *Constitutions apostoliques*. Peut-être l'état de choses qui y est indiqué dépasse-t-il quelque peu le commencement du troisième siècle; il précède en tout cas la transformation si grave de la charge ecclésiastique que nous aurons à constater à la veille du concile de Nicée. D'après ce document, l'évêque ne reçoit la bénédiction que d'une main épiscopale et jamais des anciens. Il consacre l'eucharistie et applique la discipline dans toute sa rigueur à son clergé; mais il ne saurait user à lui seul du même droit, quand il s'agit de ses collègues dans l'épiscopat. L'ancien reçoit la bénédiction de l'évêque, mais il peut à son tour bénir les autres anciens. Il étend ses mains sur le pain et le vin de la cène, mais il ne les consacre pas; il ne peut appliquer la discipline qu'à ses subordonnés. Le diacre reçoit la bénédiction mais ne la donne jamais. Il ne peut ni baptiser ni célébrer la communion [1]. Cependant, en cas de nécessité, ces règles fléchissent et le diacre peut exercer les fonctions de l'ancien ou même de l'évêque, quand il visite un malade en danger de mort [2].

Au-dessous du diaconat, l'Eglise avait encore institué une charge en sous-ordre, celle de lecteur, montrant ainsi l'importance qu'elle donnait à la lecture de la sainte Ecriture dans le culte. Elle veille à ce que la

[1] *Const. apost.*, VIII, 28.

[2] Tertull., *De baptismo*, 17. Au temps de Cyprien, alors que la hiérarchie était très-strictement délimitée, le diacre pouvait remplacer l'évêque auprès d'un mourant. (Cyprien, *Epist.*, 18.) Cette latitude devait exister à bien plus forte raison à l'époque antérieure.

bouche qui doit redire les divins oracles soit pure. Nul n'est admis à être lecteur si la moquerie profane ou les paroles vaines ont souillé ses lèvres. Le lecteur doit mettre sa vie d'accord avec les enseignements sacrés qu'il fait entendre au peuple chrétien. Il convient que celui qui lit l'Evangile soit un travailleur fidèle au service de Dieu et comprenne la portée de sa tâche[1]. Le lecteur ne reçoit pas l'imposition des mains. L'évêque se borne à lui remettre le livre sacré en priant pour lui[2].

Il paraît que déjà à cette époque les diacres étaient suppléés par des sous-diacres[3].

Toutes les formes de la consécration sont abrogées pour le confesseur. Ses souffrances sont considérées comme la plus valable des initiations. Une fois qu'il est choisi pour être ancien ou diacre, il est institué immédiatement. L'imposition des mains n'est requise pour lui que s'il est élevé à l'épiscopat. La prison où il a été jeté pour le nom du Christ est considérée comme une préparation suffisante aux plus hautes charges; elle vaut pour lui l'école des apologètes les plus illustres, s'appelassent-ils Clément d'Alexandrie ou Origène. Il suffit qu'il puisse prononcer la prière eucharistique devant l'Eglise[4]; on passe même sur les incorrections de la forme, pourvu qu'aucune atteinte ne soit portée à la saine doctrine. La consécration n'était pas non plus conférée à ceux qui

[1] Ὁ γὰρ ἐμπιπλῶν ὦτα ἑτέρων μᾶλλον προσήκει αὐτῷ εἶναι ἐργάτην πιστὸν παρὰ τῷ θεῷ. (*Const. copte*, I, 15.)

[2] *Const. apost.*, VIII, 22. *Const. copte*, II, 35.

[3] *Const. apost.*, VIII, 21.

[4] Πᾶς κατὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ προσευχέσθω. (*Const. copte*, II, 24.)

avaient le don de guérir les malades. En effet, nulle constatation officielle n'était nécessaire, la chose parlait d'elle-même. La même règle s'applique aux exorcistes, par la raison que la libre puissance de Dieu éclatait dans l'exorciste[1]. Le célibat n'est point imposé aux évêques et aux anciens, bien qu'un préjugé en sa faveur commence à se développer et que les secondes noces soient considérées de plus en plus comme incompatibles avec la charge ecclésiastique. Nul vêtement particulier ne distingue encore le clergé, il est en réalité mêlé à la vie commune.

Le grand art du christianisme primitif était de faire concourir toutes les aptitudes au bien général et d'utiliser tous les dons. Non content d'avoir relevé la femme et de lui avoir donné au foyer la tâche la plus belle et la plus sainte, il la recueillait après que les liens tendres et sacrés de la famille avaient été brisés pour elle, et lui faisait sa part dans l'œuvre commune. Les païens eux-mêmes avaient signalé le fait. Pline le Jeune avait poursuivi devant les tribunaux des femmes chrétiennes qu'il désignait d'un nom qui rappelle les fonctions de diaconesse[2]. Lucien, dans son mordant pamphlet de *Peregrinus*, se moque des femmes âgées qui portaient des aliments aux prisonniers chrétiens[3]. Evidemment il fait allusion aux *veuves*, qui déjà du temps des apôtres étaient non-seulement secourues par l'Eglise, mais encore

[1] *Const. copte*, II, 39.
[2] « Ministræ. » (Pline le Jeune, *Ep.*, lib. X, 96.)
[3] Lucien, *Peregrinus*, § 12.

employées par elle [1], sans qu'on puisse exactement distinguer leur emploi de celui des diaconesses proprement dites, qui sont déjà mentionnées. Peut-être n'y avait-il entre elles d'autre différence que celle de l'âge. La diaconesse semble ne pas avoir été astreinte à cet égard à des conditions aussi rigoureuses.

A la fin du second siècle, les veuves de l'âge apostolique portent le nom d'*anciennes* [2]. Les diaconesses n'ont pas disparu, mais elles remplissent à peu près le même office. La cléricature proprement dite n'existant pas pour les femmes, elle ne pouvait servir à les distinguer entre elles. L'ancien se distinguait très-nettement du diacre, comme faisant partie du clergé et recevant la consécration. Rien de pareil n'était possible pour l'*ancienne*, car la règle invariable dans l'Eglise était que la femme ne pouvait revêtir aucun caractère sacerdotal [3]. Aussi l'*ancienne* ne recevait pas l'imposition des mains. On se contentait de prononcer son nom devant l'Eglise alors qu'on l'adjoignait aux autres veuves qui étaient dans la même position. Il n'y avait donc aucune différence essentielle entre l'ancienne et la diaconesse. La première paraît pourtant avoir été plus particulièrement appelée à vaquer à la prière : c'était sa vocation principale, à l'exemple d'Anne la prophétesse [4]. Elle devait entretenir le feu sacré de l'oraison, appeler les consolations de Dieu sur les chrétiens éprouvés et chercher sa

[1] 1 Tim. V, 9.
[2] Ἡ πρεσβῦτις. (*Const. copte*, II, 37. *Const. apost.*, III, 5.)
[3] Οὐδὲ προσφέρει οὐδὲ λειτουργεῖ. (*Const. copte*, II, 37.)
[4] *Const. apost.*, III, 1.

lumière. Dans les petites Eglises, deux veuves étaient désignées pour vaquer à la prière, tandis qu'une troisième était seule à soigner les femmes malades; leur devoir à toutes était de désigner aux anciens les maisons où la souffrance rendait leur intervention nécessaire[1]. On exigeait d'elles une sobriété parfaite, un désintéressement absolu. Elles n'étaient admises que si leur veuvage n'était pas récent et après épreuve. « L'âge même ne garantit pas des mauvaises passions, qui vieillissent avec l'homme[2]. » Ce qu'on veut éviter par-dessus tout, c'est la possibilité d'un second mariage. L'idée ascétique se greffe aisément sur cette institution; aussi la condition d'âge finit-elle par paraître beaucoup moins importante que la chasteté complète. Des veuves de quarante ans furent admises, et même de jeunes vierges[3]. Nous avons dans cette institution ainsi transformée les premiers germes des ordres religieux de femmes. Nous en sommes pourtant encore bien éloignés, car il est spécifié que la vierge qui se donne au service de l'Eglise ne doit pas recevoir l'imposition des mains: « Sa libre détermination seule la retient dans la virginité. Le combat de la chasteté est de son choix, il ne doit point être tourné en reproche contre le mariage, mais au service de Dieu[4]. »

[1] *Const. apost.*, I, 17.

[2] Τὰ γὰρ πάθη ἔσθ' ὅτε σύγγηρα ἀνθρώποις. (*Const. copte*, II, 37.)

[3] Χῆραι καὶ παρθένοι πολλάκις νηστευέτοσαν. (*Id.*, II, 47.) Tertullien parle d'une vierge de cette catégorie qui n'a pas vingt ans. (*De virgin. velandis*, 9.) Des veuves de moins de quarante ans étaient aussi admises. (Augusti, *Archéolog.*, I, p. 253.)

[4] Γνώμης ἐστι τὸ ἔπαλθον, οὐχ ἐπὶ διαβολῇ τοῦ γάμου ἀλλ' ἐπὶ σχολῇ τῆς εὐσεβείας. (*Const. apost.*, VIII, 24.)

La diaconesse est dans les mêmes rapports vis-à-vis du diacre que l'*ancienne* vis-à-vis de l'ancien. Elle remplit le même office conformément à son sexe. Le soin des pauvres est sa fonction principale. Elle assiste les catéchumènes femmes dans la cérémonie du baptême. Parfois même elle participe à leur instruction religieuse [1]. La diaconesse exerçait une certaine surveillance sur la conduite des femmes et devait en référer aux anciens et à l'évêque. La défense de lui imposer les mains ne paraît pas avoir été absolue, car il y a trace, dans nos documents, d'une cérémonie et d'une prière d'investiture pour son entrée en fonctions [2].

L'Eglise, en créant des charges pour les femmes, se gardait bien de vouloir fermer toute autre issue à leur dévouement chrétien : « Si quelqu'une d'entre elles, lisons-nous dans le document copte, sans être ni *ancienne* ni diaconesse, veut faire le bien, qu'elle le fasse selon son impulsion, car ces actes saints sont les plus précieux trésors du Seigneur [3]. » On ne pouvait mieux relever le sacerdoce universel de l'amour compatissant. Il importait peu à la femme chrétienne de ne pas prendre place dans la hiérarchie des pouvoirs ecclésiastiques, puisqu'il lui était possible de s'élever au plus haut rang dans l'ordre de la charité. Une tradition obscure,

[1] *Const. apost.*, 29. Le concile de Carthage (IV, c. 12) porte à l'égard des diaconesses la prescription suivante, qui évidemment se rapportait à un usage ancien : « Ut possint apto et sacro sermone docere imperitas et rusticas mulieres, tempore quo baptizandæ sunt : qualiter baptizatori interrogatæ respondeant, et qualiter accepto baptismo vivant. »

[2] *Id.*, VIII, 19.

[3] Εἴ τις ἑτέρα βούλοιτο ἐργαγαθεῖν ποιείτω κατὰ τὴν προθυμίαν αὐτῆς. (*Const. copte*, I, 17.)

débris fragmentaire de l'histoire évangélique, circulait en Orient au sujet de la position faite à la femme dans l'Eglise. Après avoir constaté que Jésus-Christ l'avait volontairement exclue de la chambre haute où il institua la cène, pour montrer qu'elle ne devait point participer à la consécration du divin repas, les chrétiens d'Egypte racontaient que Marthe de Béthanie, probablement froissée de cette exclusion, avait surpris avec indignation un étrange sourire sur la figure de Marie. Elle demanda à sa sœur d'où lui venait cet éclair de joie : — « Je souris, répondit Marie, parce que lorsqu'Il nous enseignait, il nous disait que notre faiblesse est sauvée par sa force [1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que la femme est relevée par le Christ de tout ce qui paraît faire son infériorité, et qu'elle trouve à ses pieds la puissance souveraine de l'amour ? La charité féminine, personnifiée par l'humble Marie, a gardé son divin sourire ; elle se soucie peu d'être exclue des grandes charges de l'Eglise, parce qu'elle sait qu'elle remplit le plus glorieux et le plus efficace des sacerdoces [2].

Les soins de la charité, la célébration du culte, les agapes, l'entretien au moins partiel des chrétiens revê-

[1] Τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται. (*Const. copte*, I, 21.)

[2] Si l'on tient compte du contexte, on reconnaîtra qu'on ne peut donner un autre sens à cet obscur dialogue entre Marthe et Marie. Il vient dans notre document copte immédiatement après la déclaration que la femme est exclue de tout office public dans le culte. Marthe, la femme pratique et positive, ne comprend pas que Marie puisse être joyeuse, dans une position si inférieure. La réponse de Marie porte sur la divine compensation que la faiblesse trouve dans la force du Christ qui rejaillit sur elle, la relève et la glorifie par l'amour.

tus de charges, entraînaient de fortes dépenses. Aucune contrainte n'était exercée sur les membres de l'Eglise : « Personne n'est forcé, dit Tertullien, tout don doit être spontané[1]. » Si, dans certaines Eglises, on suivait le conseil d'Irénée, d'égaler au moins la générosité de l'ancien Israël en apportant à Dieu les dîmes et les prémisses de ses biens, ce n'était point une loi générale[2]. On tenait surtout à conserver un caractère de gratuité à tous les actes religieux, à tous les bienfaits spirituels, en se souvenant qu'ils procédaient d'une grâce qui se donne mais ne se vend pas : « Nous ne donnons pas le Saint-Esprit à prix d'argent, dit un ancien synode; nous voulons écarter tout ce qui ressemblerait à un marché des sacrements[3]. » La coutume s'était établie de déposer les offrandes pour l'Eglise sur la table eucharistique avant la célébration de la sainte cène. Quand on y apportait les prémisses de la moisson, l'évêque faisait une prière pour remercier Dieu de ses dons.

On se tromperait toutefois si l'on voyait dans cette coutume une ordonnance de l'Eglise. Plus tard, vers la fin du troisième siècle, au temps de Cyprien, nous voyons bien que des collecteurs recueillent, dans les maisons, les dons pour les pauvres[4]; mais jamais, avant le concile de Nicée, il n'y a trace de subsides ré-

[1] « Nemo compellitur sed sponte confert. » (Tertull., *Apol.*, c. 39.)

[2] Irénée, *Contra hæres.*, IV, 34.

[3] Οὐδὲ γὰρ πεπραμένη ἡ χάρις οὐδὲ χρήμασι τὸν ἁγιασμὸν τοῦ πνεύματος μεταδιδῶμεν. (*Concil. Trull.*, II, c. 23.) De telles prescriptions s'appliquent *à fortiori* à l'époque antérieure. « Neque prætio ulla res Dei constat. » (Tertull., *Apol.*, 39.)

[4] « Sportulantium fratrum. » (Cyprien, *Ep.*, I, 1.)

guliers affectés aux évêques et aux anciens. On reconnaît bien, en principe, qu'ils ont droit à être soutenus, mais seulement dans la mesure de leurs nécessités et sans qu'ils soient dispensés de se procurer leur subsistance par le travail. Une inscription de la catacombe de Saint-Calliste, nous apprend qu'un certain Denys, prêtre de l'Eglise de Rome, était en même temps médecin [1]. « Les anciens, élus par l'Eglise, dit Tertullien, président au milieu de nous, après avoir conquis cet honneur, non à prix d'argent, mais par le bon témoignage de leurs frères, car nulle chose divine ne s'acquiert par l'argent. Chacun donne quand il peut. Ces libres offrandes de la piété ne se dépensent pas en festins, mais sont consacrées à nourrir les indigents, les orphelins, les vieux esclaves ; à secourir les naufragés, les exilés dans les mines et les îles lointaines [2]. » Ce n'est que bien plus tard, à une époque qu'il est difficile de déterminer, qu'une part proportionnelle pour l'entretien du clergé fut prélevée régulièrement sur les offrandes de l'Eglise [3].

On le voit, l'organisation de l'Eglise locale, au commencement du troisième siècle, est en voie de transformation. Sur cette pente glissante où elle se laisse entraîner, il est très-difficile de marquer exactement chacun des pas qu'elle fait vers la hiérarchie. Celle-ci est dans l'air, en quelque sorte, dans les influences générales du temps, qui font peu à peu fléchir les insti-

[1] Rossi, *Roma sotteranea*, vol. I, p. 21.
[2] Tertull., *Apol.*, 39.
[3] *Const. apost.*, VIII, 30.

tutions ; c'est ce qui rend impossible la fixation précise des phases de cette évolution, jusqu'au jour où elle sort, avec des formes arrêtées, de l'indétermination plus ou moins flottante par laquelle elle a commencé, comme le cristal se dégage du liquide en ébullition. Néanmoins les grands traits de l'organisation primitive de l'Eglise subsistent encore; ce ne sera qu'après la défaite des illustres champions de ses libertés que la charge ecclésiastique sera décidément transformée en sacerdoce dans la réalité comme dans l'idée.

CHAPITRE III

LA DISCIPLINE DANS L'ÉGLISE LOCALE AU COMMENCEMENT DU TROISIÈME SIÈCLE

—

Une discipline sévère était la conséquence des principes sur lesquels reposait l'Eglise à cette époque. Fermement décidée à constituer une société religieuse dont les membres fussent unis par le lien d'une même foi et d'une même sainteté, elle ne devait pas se contenter de défendre sa porte contre l'indifférence ou la mondanité; elle devait encore exclure de son sein quiconque la déshonorait et donnait un démenti flagrant à la profession chrétienne. Il ne suffisait pas de séparer une première fois l'ivraie du bon grain; il fallait encore veiller constamment à ce qu'ils demeurassent séparés. Bien que le judaïsme fût une religion nationale qui, à la différence du christianisme, sc recrutait par la naissance, la synagogue exerçait une certaine discipline et prononçait des exclusions qui avaient pour conséquence l'interdiction de participer aux repas pris en commun. C'était déjà une sorte d'excommunication. L'aveugle-né

guéri par Jésus-Christ fut l'objet d'une de ces sentences[1].

La grande différence entre la discipline de la synagogue et celle de l'Eglise, c'est que la première étant exercée au nom d'un pouvoir théocratique, avait des effets civils, tandis que la seconde n'avait de portée que dans le domaine religieux. La société religieuse a été constituée en tribunal spirituel pour juger ses membres avant même qu'elle existât en fait. Jésus-Christ avait ordonné, par une sorte d'anticipation, que les différends entre chrétiens seraient portés devant l'Eglise [2]. Au temps de saint Paul la discipline naît des premiers scandales qui éclatent à Corinthe, et on peut dire qu'elle naît tout armée. Le délinquant est solennellement exclu de la communauté, au nom du Seigneur Jésus, par l'Eglise rassemblée à cet effet; il est rejeté dans le paganisme d'où il était sorti par le baptême et rendu ainsi au royaume de Satan [3]. L'excommunié de la primitive Eglise est abandonné au jugement du Christ dont on attend tous les jours la venue prochaine. Il est cité à comparaître devant les grandes assises du juge infaillible. C'est le sens de l'anathème chrétien ainsi formulé : « Maranatha! Le Seigneur vient [4]. » Il est plus conforme à l'esprit de l'Evangile que la malédiction de la synagogue. La réhabilitation du pécheur pénitent dut avoir autant de publicité que son exclusion, et provoquer un acte solennel de l'Eglise [5].

[1] Jean IX, 34.
[2] Matth. XVIII, 17.
[3] 1 Cor. V, 1-7.
[4] Μαρανάθά. (1 Cor. XVI, 22.)
[5] 2 Cor. II, 8, 11.

La discipline ne put que se développer avec le pro-
ès extraordinaire des missions chrétiennes. Quelque
raculeuse que fût la pêche des âmes dans les eaux
multueuses du paganisme, le filet de l'Evangile ame-
ait nécessairement sur le rivage plus d'un élément hé-
rogène qui ne pouvait être conservé. Cependant nous
avons pas de preuves positives d'une organisation
éveloppée de la discipline ecclésiastique jusqu'à la fin
u second siècle. Elle subsiste, puisque l'Eglise con-
erve sa pureté, et il faut bien qu'elle se préserve de
e qui pourrait la ternir. Le *Pasteur Hermas*, malgré son
gorisme excessif, reconnaît la possibilité de la réinté-
ration, à la condition que l'engagement du baptême
'ait été rompu qu'une seule fois. Le baptême est l'acte
ar excellence de la pénitence. Dieu, dans sa bonté, a
ermis que la pénitence puisse être renouvelée, mais
le n'est pas possible deux fois, de peur que l'espoir
une réintégration réitérée ne lâche la bride aux mau-
aises passions [1]. Telles sont les déclarations de l'ange
e la pénitence à *Hermas*. Evidemment il s'agit ici, non
as du simple repentir individuel et intérieur, mais
l'un acte ecclésiastique.

La seconde pénitence est de la même nature que la
première au moment du baptême; elle a par conséquent
un caractère également solennel et public. Sur ce que
pouvait être cet acte public et ses conditions nous n'avons
aucun détail. Tertullien nous montre la discipline en

[1] *Pastor Hermas*, II. Mandata, IV, 3. L'auteur se contredit dans un passage des similitudes (VI, 2), dans lequel il écarte toute possibilité de repentir après le baptême. Evidemment il dépasse ici l'opinion générale de son temps.

plein exercice. « Il y a lieu de croire, dit-il, à la conformité du libre jugement de Dieu avec celui de l'Eglise, quand celle-ci a prononcé l'exclusion du délinquant de ses prières, de ses assemblées et de toutes les choses saintes. Cette discipline a trois formes, l'exhortation, la censure, et la condamnation qui a pour conséquence l'exclusion [1]. » L'exclusion devait se fonder sur les mêmes motifs qui éloignaient du catéchuménat et que nous avons énumérés avec soin. Tout acte ou tout métier qui rendait indigne d'être un candidat au baptême était considéré comme encore plus incompatible avec la profession chrétienne. Nous avons une preuve positive de cette identification des deux disciplines. On sait avec quel soin l'Eglise repoussait de son catéchuménat les professions qui avaient trait à l'idolâtrie ou au théâtre, à ce qu'elle appelait la théâtromanie. Nous voyons par une lettre de Cyprien qu'il exclut de l'Eglise un professeur de déclamation scénique [2]. Il est certain que l'époque antérieure ne le cédait pas en austérité à la seconde moitié du troisième siècle. Nous en concluons que la même discipline qui défendait l'entrée de l'Eglise était appliquée à ses membres.

Tout jugement suppose un tribunal. L'Eglise n'avait pas à en chercher un autre que ses évêques et ses anciens. Une surveillance générale est exercée par les diacres sur les hommes, par les diaconesses sur les femmes. Les diacres commencent par exhorter les délin-

[1] « Ibidem exhortationes, castigationes et censura divina. » (Tertull., *Apol.*, 39.)
[2] Cyprien, *Ep.* 2, 1.

quants [1]. S'ils leur résistent ils ont le droit de les exclure de l'Eglise [2]. Si eux-mêmes sont en faute, ils tombent sous la juridiction des anciens; ceux-ci ne sont jugés que par l'évêque [3]. Cela ne veut pas dire que celui-ci ne s'occupait que de ce seul cas disciplinaire. Il n'est pas admissible que l'évêque, en tant que surveillant général et directeur de l'Eglise, se désintéressât jamais d'une question aussi grave. Nous avons vu que le diacre était tenu de lui faire connaître les malades. Comment lui eût-il laissé ignorer les scandales qui appelaient la répression? Il est probable que l'évêque se contentait du préavis des diacres pour un simple membre de l'Eglise, de celui des anciens pour un diacre, tandis qu'il jugeait seul un ancien qui avait manqué à ses devoirs. Lui-même ne pouvait être condamné que par un autre évêque; ce qui suppose la possibilité d'un recours aux Eglises voisines. Le pouvoir disciplinaire descend et ne remonte pas. On voit poindre à cette époque l'un des plus graves abus qu'ait produits la période violente de la persécution; le témoignage d'un confesseur joue déjà un rôle exagéré dans la réhabilitation des pénitents [4]. Plus tard cette coutume suscitera les plus dangereux conflits, spécialement à Carthage.

Nulle règle précise ne se dégage de nos documents en ce qui concerne la réhabilitation des pénitents; ils ne sont point soumis à des peines disciplinaires qu'on

[1] *Const. copte*, I, 46.
[2] *Const. apost.*, VIII, 28.
[3] *Const. copte*, II, 28.
[4] Tertull., *De pudicitia*, 22.

leur eût imposées à titre d'expiation. Il n'y a pas davantage trace d'une absolution cléricale qui eût supposé un pouvoir sacerdotal. Ces graves innovations datent de l'époque ultérieure, elles sont encore entièrement étrangères au commencement du troisième siècle. La prière prononcée en faveur des pénitents à l'issue du culte public, avant la célébration de l'eucharistie, n'est qu'une touchante invocation de la miséricorde céleste, sans qu'elle renferme aucune allusion à une pénitence mercenaire au moyen de laquelle on rachèterait sa part de ciel par des peines satisfactoires. Elle est ainsi conçue : « Tous nous prions avec ardeur pour nos frères pénitents. Que le Dieu compatissant leur trace la voie du repentir. Qu'il agrée leur retour et leur confession. Qu'il mette promptement Satan sous leurs pieds, les délivrant des piéges du diable et des assauts des démons. Qu'il les délivre de toute parole coupable, de toute action défendue et de toute pensée mauvaise. Qu'il leur pardonne leurs offenses, celles qui sont volontaires et celles qui sont involontaires. Qu'il déchire l'obligation qui était contre eux, et récrive leurs noms dans le livre de vie, les purifiant de toutes les souillures de la chair et de l'esprit. Qu'il les incorpore de nouveau dans sa sainte bergerie, car tu connais, ô Dieu, de quoi nous sommes faits. Qui de nous se vanterait de posséder un cœur pur et se croirait à l'abri du péché? Ne sommes-nous pas tous coupables devant toi? Encore une fois nous te prions avec ardeur pour eux, sachant qu'il y a de la joie au ciel pour un seul pécheur qui s'amende. Donne-leur de rejeter toutes les actions mauvaises et de se vouer à

toute bonne action. Veuille le Dieu qui aime l'humanité accueillir au plus tôt leurs prières et les remettre dans leur dignité première. Qu'il leur rende la joie de son salut. Qu'il les fortifie de son puissant esprit afin qu'ils ne violent plus sa loi mais qu'ils soient jugés capables de participer à nos divins mystères, et qu'étant trouvés dignes de ton adoption ils obtiennent la vie éternelle !

« Tous ensemble nous le disons pour eux : ô Dieu, aie pitié, sauve-les, relève-les dans tes compassions. Levez-vous maintenant devant Dieu par son Christ, courbez la tête et priez. »

Alors l'évêque remplace le diacre et prie en ces termes :

« Dieu éternel et tout-puissant, souverain de l'univers, juge universel, toi qui as montré par le Christ que le but de la création était l'homme, toi qui lui as donné et la loi intérieure et la loi écrite pour vivre en s'y conformant comme une créature raisonnable, toi qui as accordé au pécheur ta miséricorde comme la garantie que tu acceptes son repentir, regarde ces pénitents qui inclinent leur esprit comme leur tête. Tu ne veux pas la mort du pécheur, mais son repentir; tu veux qu'il se détourne de sa voie mauvaise et revienne à la vie. C'est toi qui as agréé le repentir de Ninive. C'est toi qui veux que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Tu es Celui qui accueille avec des entrailles paternelles le fils prodigue qui a consumé sa vie dans la débauche dès qu'il se repent. Et maintenant, reçois en grâce ces suppliants qui

reviennent à toi, car il n'est personne qui ne pèche contre toi. Si tu regardes à nos péchés, Seigneur, Seigneur, qui donc subsistera? N'es-tu pas le Dieu compatissant? Rétablis-les dans leur première dignité et dans leur premier honneur au sein de ton Eglise par le Christ, Dieu notre Sauveur, par lequel soient à toi la gloire et l'adoration dans l'Esprit-Saint pour l'éternité[1]! »

On le voit, les conditions du repentir sont encore toutes morales. Il n'y a point de caste sacerdotale qui tienne dans ses mains les clefs de la miséricorde divine et qui prétende absoudre directement les pécheurs. La compassion de Dieu est invoquée sur eux par leurs compagnons de faiblesse et de péché qui commencent par se frapper la poitrine, sans s'arroger aucune supériorité. Les pénitents sont renvoyés, non à un prêtre, mais à celui qui a accueilli la pécheresse de l'Evangile et le péager, au Père qui serre dans ses bras le fils prodigue et qui même va au-devant de lui. La source du pardon n'a pas été scellée; elle jaillit abondante et pure au pied de la croix. L'Eglise demande sans doute un acte public pour réintégrer les pénitents dans son sein, mais elle ne prétend pas être elle-même la dispensatrice de la grâce. Elle réclame le désaveu du pécheur; elle prétend constater l'effet de son repentir, mais elle ne se met pas entre lui et Dieu.

La repentance se manifestait d'abord par le retour du chrétien tombé, venant frapper à la porte de l'Eglise. Ce n'était pas un acte sans importance que celui par

[1] *Const. apost.*, VIII, 8, 9.

lequel il prenait rang publiquement parmi les pénitents qui se retiraient comme indignes avant la célébration des saints mystères. Il y avait là un premier degré à franchir qui supposait un ferme vouloir de reconnaître ses fautes et de rompre avec le mal.

La confession résultait de cette attitude humiliée. Ensuite venait, après un temps d'épreuve et d'examen suffisant, la confession publique ou l'*exomologesis*, que Tertullien décrit avec son éloquence ordinaire. « Ce jour solennel est précédé par un temps de retraite sévère. Le pénitent doit se couvrir de vêtements de deuil qui rappellent le sac et la cendre des Israélites. Il ne rompra le jeûne que pour soutenir ses forces défaillantes, pleurer et gémir sous le regard de son Père céleste; on le verra se jeter aux pieds des anciens et de tous ceux qui sont chers à Dieu, solliciter les prières de tous les frères pour les joindre aux siennes [1]. » L'Eglise entière intervient dans le relèvement des pénitents. C'est devant elle qu'ils font une confession publique, mais c'est à Dieu qu'ils l'adressent, non pas comme s'il ignorait leur faute, mais pour lui donner satisfaction par cette rétractation publique [2].

L'Eglise du second siècle ne reconnaît que Dieu seul comme le souverain confesseur de ses pénitents. La réintégration n'est accordée aux pécheurs qu'une seule fois. « Après que la porte de l'innocence a été fermée

[1] « Presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suæ adjungere. » (Tertull., *De pœnit.*, 9. Comp. *Const. apost.*, II, 16.)

[2] « Exomologesis qua delictum Domino nostro confitemur. » (Tertull., *De pœnit.*, 9).

dès longtemps, que celle du baptême a été plus tard obstruée, une ouverture est encore accordée à l'âme pécheresse. Dans le vestibule de l'Eglise est placée la seconde pénitence qui s'ouvre à ceux qui frappent, mais c'est pour une fois seulement. Elle ne peut pas se répéter [1]. »

Telle est la règle dans la primitive Eglise.

Les restrictions que Tertullien y a apportées dans son *Traité sur la pudicité*, en déclarant l'adultère et le meurtre absolument irrémissibles, ne sont que des excentricités dues à son farouche montanisme [2]. L'Eglise s'est préservée de ce rigorisme excessif et implacable.

Il n'y a pas trace dans cette période d'une confession privée, distincte de la confession publique, et qui aurait été faite à des officiants de l'Eglise. On ne peut produire un texte à l'appui d'une telle institution, qui est absolument étrangère à l'antiquité chrétienne. Elle date de la persécution de Décius, époque à laquelle nous devons rapporter un développement tout nouveau du régime disciplinaire, et par là même de l'autorité ecclésiastique.

[1] « Jam semel, sed amplius numquam. » (Tertull., *De pœnit.*, 7. Clément d'Alex., *Strom.*, II, 13, 57.)

[2] Tertull., *De pudicitia*, 3, 5.

CHAPITRE IV

LES RELATIONS DES ÉGLISES ENTRE ELLES AU COMMENCEMENT DU TROISIÈME SIÈCLE

—

L'idée d'une catholicité constituée s'imposant aux Eglises locales comme l'Eglise mère devant laquelle toutes les divergences doivent s'effacer, est en voie de formation dès la fin du second siècle, mais elle est très-loin d'être réalisée. L'ancienne indépendance subsiste encore; l'Eglise locale se meut dans sa sphère sans être obligée de se soumettre à aucune prescription venue du dehors. Elle peut se fédérer avec les Eglises voisines, correspondre avec elles, resserrer les liens de la fraternité chrétienne selon les circonstances, mais nulle organisation précise ne préside à ces relations toutes spontanées. Il n'y a nulle part d'autorité centrale et dominante. Le sentiment de la solidarité n'a fait que grandir dans les périls communs. La chrétienté n'est
vain mot; un même courant de foi, d'amour
missionnaire traverse les Eglises en
Occident; le sang des martyrs qui
est le plus fort ciment pour relier

vivantes de l'édifice qui ne s'appuie sur aucun étai extérieur. L'organisation ecclésiastique se retrouve avec ses traits essentiels dans toutes les communautés éparses dans l'immense empire romain. Elles ont le même symbole, tout ensemble large et précis, abritant bien des divergences secondaires, nées de la libre recherche, mais faisant flotter au-dessus d'elles la bannière du Christ; chaque néophyte, en sortant de l'eau baptismale, adhère au même *Credo;* qui retentit d'un bout du monde à l'autre. Irénée est fondé à dire qu'il est l'organe de toutes les Eglises répandues dans le monde entier, lorsqu'il exprime la foi chrétienne dans ses articles fondamentaux [1]. Il n'écrit pas sous la dictée d'une autorité ecclésiastique individuelle ou collective qui aurait fixé les termes d'une formule; non, selon sa belle expression, c'est de la largeur de son cœur que s'épanche cette confession chaude et populaire qui exprime les croyances dont vivent tous les chrétiens et pour laquelle ils meurent tous les jours. Cette unanimité se retrouve sous une forme négative quand il s'agit de repousser les erreurs qui portent atteinte aux vérités essentielles de la foi; elle peut ne pas se former tout de suite, parce que l'hérésie apparaît souvent enveloppée d'une forme subtile et trompeuse; telle Eglise particulière peut se laisser abuser par un novateur artificieux, mais il n'y a pas d'exemple qu'une portion importante de la chrétienté primitive ait persévéré dans un malentendu grave. Toute doctrine compromettant vraiment

[1] Irénée, *Contra hæres.*, I, 3.

l'Evangile finit par être écartée, même avant qu'il y ait des synodes officiels et sans décret formel, par la simple répulsion du sentiment chrétien. L'Eglise a un instinct de préservation qui la garde sûrement en dehors de toute formalité judiciaire. C'est ainsi que la catholicité morale s'affirme sans revêtir une forme arrêtée et hiérarchique.

On le voit, rien n'est changé au fond à l'état de choses antérieur. L'Eglise, prise dans son sens général comme épouse du Christ, ne s'enferme dans aucune organisation visible; elle plane au-dessus de tous les cadres extérieurs, elle est placée à la hauteur de l'idéal et se dégage des formes imparfaites et des particularités locales. Au-dessous de cette Eglise, qui est partout et n'est nulle part tout entière parce qu'elle est un grand fait moral perçu de Dieu seul, il n'y a que des Eglises, des communautés qui se régissent elles-mêmes, qui ont leur hiérarchie à elles, tout en se sentant unies par une même foi et un même amour. Elles participent ainsi, et dans la mesure où elles sont animées de l'esprit du Christ, à cette catholicité spirituelle qui n'est pas une chimère ni une abstraction, mais bien une réalité divine qu'aucune organisation n'emprisonne ni ne limite. Il n'en sera plus de même lorsqu'on identifiera cette unité spirituelle à un vaste corps organisé qui s'appellera le catholicisme et aura son centre, sa hiérarchie. Alors les Eglises disparaîtront dans l'Eglise mère, dont elles seront les subordonnées. On ne peut nier qu'Irénée ne pousse dans cette voie lorsqu'il fait de l'épiscopat une institution sacerdotale fondée sur la succession

apostolique. Mais, encore ici, l'idée a devancé le fait. La chrétienté de cette époque n'est point une vaste société constituée avec des pouvoirs définis, avec une autorité centrale qui s'impose aux Eglises locales. Celles-ci gardent leur liberté, et l'unité qui les relie les unes aux autres est toute morale; elle résulte de l'accord des idées et des sentiments; aussi ne porte-t-elle que sur l'essentiel, et ne les plie-t-elle jamais au joug de l'uniformité.

Cette unité, sans perdre son caractère, a des manifestations extérieures qui n'ont pas moins d'importance pour être toutes spontanées : c'est ainsi que les Eglises correspondent par lettres. Nous avons constaté que cette coutume, qui remonte aux temps apostoliques, était en plein exercice au temps d'Ignace, de Polycarpe et de Clément de Rome, sans que ces grands évêques prennent jamais le ton de l'autorité. Ce n'est point un chef ecclésiastique qui s'adresse à ses subordonnés, c'est un frère qui parle à ses frères, leur offre ses conseils et les exhorte à la fidélité dans le péril commun. On voit par le *Pastor Hermas* que l'ancienne Eglise attachait une grande importance à ces communications, car, dans l'une de ses visions, il reçoit l'ordre de faire parvenir ses révélations aux diverses Eglises pour leur édification[1]. L'un des plus beaux documents du second siècle est la lettre des chrétiens de Lyon à leurs frères d'Asie Mineure, après la terrible persécution qui avait décimé leur Eglise. Elle n'a aucun caractère clérical; ce

[1] *Pastor Hermas*, Visio II, 4.

n'est point un évêque qui s'adresse à un autre évêque, ou un métropolitain qui transmet ses directions ou ses exhortations à un subordonné, c'est l'Eglise elle-même dans sa totalité qui toute meurtrie et sanglante, et pourtant victorieuse de la persécution, raconte sa lutte et sa victoire aux frères de la terre éloignée d'où lui sont venus ses premiers missionnaires et auxquels elle se sent unie par un amour profond. Le début de la lettre peint ce qu'était la catholicité au second siècle bien mieux que tous les développements. Elle commence ainsi : « Les serviteurs de Christ qui vivent à Vienne et à Lyon aux frères de l'Asie et de la Phrygie qui ont la même foi et la même espérance de la rédemption que nous, la paix, la grâce et la gloire soient données par Dieu notre Père, par le Christ Jésus [1]. »

On ne se contentait pas de lettres, on envoyait des délégués dans les circonstances importantes. Irénée, avant son élévation à l'épiscopat, fut chargé par l'Eglise de Lyon de se rendre à Rome pour conférer sur les troubles que suscitait l'agitation montaniste. L'évêque de Rome, Eleuthère, paraît avoir hésité à cette époque dans son appréciation d'un mouvement qui avait un grand prestige d'austérité [2]. Les chrétiens de la Gaule désiraient s'expliquer avec leurs frères d'Italie, les éclairer et maintenir l'accord avec eux. Des délégués furent aussi envoyés à la même occasion en Asie Mineure avec des lettres, qui étaient comme le testament

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 1.
[2] Tertull., *Adv. Prax.*, 1.

religieux de plusieurs confesseurs récemment mis à mort. Le but de cette ambassade était nettement déterminé : elle avait pour mission principale de travailler à la paix des Eglises[1]. On se contentait de ces libres communications de l'amour fraternel, sans recourir à des sommations impérieuses ou à des arrêtés de doctrine.

L'élévation au siége de Lyon d'Irénée, le fervent disciple de Polycarpe, évêque de Smyrne, est une preuve nouvelle des rapports étroits qui unissaient la chrétienté d'Occident à celle d'Orient. Quand le même Polycarpe vint à Rome, l'évêque Soter lui demanda de présider à l'imposition des mains de plusieurs anciens, pour lui montrer à quel point il se sentait uni à lui dans l'épiscopat[2]. La communion était donnée sans difficulté aux frères étrangers[3].

Ce n'était pas seulement des idées et des opinions que les Eglises des divers pays échangeaient entre elles. Le courant de la charité les rapprochait bien davantage; elles se donnaient des preuves nombreuses et effectives de leur amour fraternel. Le chrétien en voyage retrouvait un foyer partout où il rencontrait des frères. Il était comblé de dons et traité comme un fils même dans cette grande cité de Rome où il eût été si facilement perdu comme dans un désert. Denys de Corinthe loue l'évêque Soter de ce qu'il prodiguait ses consolations les plus

[1] Τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες. (Eusèbe, *H. E.*, V, 3.)
[2] *Id.*, V., 24.
[3] *Id.*, V, 24.

tendres et vraiment fraternelles aux étrangers [1]. Ceux-ci étaient munis de lettres de leurs évêques qui les accréditaient. On les appelait *epistolæ communicatoriæ*, parce qu'elles attestaient qu'ils étaient dans la communion de leur Eglise et pouvaient être reçus comme frères. Conformément aux généreuses pratiques du premier siècle, les Eglises envoyaient d'abondantes aumônes soit aux communautés qui étaient dans la pauvreté, soit aux confesseurs et aux chrétiens condamnés aux mines [2].

Les Eglises de campagne semblent avoir été dans une certaine dépendance des Eglises de ville puisque celles qui ne comptaient qu'un très-petit nombre de membres devaient demander pour l'élection de leur évêque l'assistance de trois délégués venus des Eglises voisines. La cérémonie de la consécration et les cas de discipline épiscopale rendaient également nécessaire le concours de ces Eglises [3]. C'est ainsi que s'ébauchait sous la pression de la nécessité une organisation diocésaine, qui ne devait prendre que plus tard des formes arrêtées. Les Eglises locales s'appelaient des paroisses, c'est-à-dire d'après l'étymologie du mot, des colonies ou des stations de voyage pour rappeler aux chrétiens que la vie religieuse est un pèlerinage vers le ciel [4]. Quelques Eglises se distinguent des autres par une sorte de primauté morale :

[1] Λόγοις μακαρίοις τοὺς ἀνιόντας ἀδελφοὺς ὡς τέκνα πατὴρ φιλόστοργος παρακαλῶν. (Eusèbe, *H. E.*, IV, 23.)

[2] *Id.*, IV, 23.

[3] *Const. copte*, I, 13.

[4] Τὰς παροικίας. (Eusèbe, *H. E.*, V, 24.)

ce sont celles qui ont été fondées par des apôtres ou leurs disciples immédiats, telles que les Eglises de Jérusalem, d'Alexandrie, d'Antioche, de Rome et d'Ephèse. Elles n'ont point une supériorité de juridiction, aucune d'entre elles n'a une autorité reconnue sur la plus petite communauté. Leur importance consiste surtout en ce qu'elles sont les plus sûres gardiennes de la tradition primitive. Elles sont des centres non de pouvoir mais d'information, à commencer par la plus puissante d'entre elles, l'Eglise de Rome. Irénée dans un texte fameux déjà interprété par nous ne la met en première ligne que parce qu'elle est plus à sa portée qu'aucune autre[1]. Il est évident que ces grandes Eglises par leur position même avaient une influence prépondérante; Rome et Alexandrie étaient des foyers puissants qui faisaient rayonner au loin toutes les idées qui y avaient cours. L'idée chrétienne participait à ces avantages qui étaient dus en grande partie à des circonstances purement extérieures. Il n'y avait dans cette prépondérance que la conséquence naturelle d'une situation favorable et non un droit de primauté découlant d'une institution.

Déjà à cette époque dans les cas graves et difficultés les Eglises d'une certaine zone se réunissent en conférences ou en synodes à l'imitation de ce qu'avaient fait les apôtres à Jérusalem lorsque s'était posée pour eux la question si délicate de ce qu'il fallait conserver des anciennes pratiques pour les païens convertis. Ces synodes n'ont au début aucune périodicité, ils répondent à

[1] Irénée, *Contra hæres.*, III, 3, 4.

une nécessité du moment sans se transformer en assemblée délibérante régulière. Aussi sont-ils surtout composés d'évêques sans qu'il y ait aucune exclusion systématique des laïques [1]. Ceux-ci y prennent part de plein droit comme le prouve l'exemple d'Origène. Quand un siècle plus tard ces conférences accidentelles seront remplacées par des synodes réguliers le droit du peuple chrétien sera expressément réservé [2]. Ces premiers synodes ne revendiquent à aucun titre l'infaillibilité pas plus que l'autorité; ce sont de simples conférences où l'on cherche à s'entendre, à se mettre d'accord, à conjurer un péril, à lever une difficulté, surtout à réprimer une hérésie naissante. La Grèce a été le berceau du régime synodal. C'était bien une plante naturelle de ce sol si fertile en écoles de tout genre où l'art de la discussion philosophique était né avec ses plus merveilleux instruments. « Dans certaines localités de la Grèce, dit Tertullien, se tiennent des conciles ou synodes au nom de toutes les Eglises. C'est là que les sujets les plus graves sont traités en commun; cette représentation du nom chrétien est entourée d'un grand respect [3]. » Le synode primitif est déjà un peu transformé et idéalisé par l'ima-

[1] Origène encore laïque prêche à Césarée devant une réunion d'évêques qui avait sans doute un caractère synodal. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.) Voir sur toute cette question des premiers synodes, Hœfele : *Concilien Geschichte*, vol. I, introduction et chap. I.

[2] « Presbytero et plebibus consistentibus. » (Quatrième concile de Carthage : Routh, *Reliq. sacræ*, vol. III, p. 101.)

[3] « Aguntur per Græcias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quæ et altiora quæque in commune tractantur, et ipsa repræsentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. » (Tertull., *De jejuniis*, 13.

gination de l'ardent Africain. Pourtant il n'attribue à ces assemblées qu'il élève si haut aucune autre attribution que celle de délibérer en commun; il ne leur confère aucune autorité indiscutable.

Rien de plus simple que l'origine de ces réunions synodales. Un écrivain inconnu qui avait pris une part très-vive aux luttes contre le montanisme à l'époque où il n'était pas encore constitué en schisme, raconte, d'après Eusèbe, qu'ayant appris que l'Eglise d'Ancyre en Galatie était troublée par les montanistes et indécise[1] sur leur vrai caractère, il se rendit au milieu d'elle, avec un des anciens avec lesquels il partageait le gouvernement de sa propre Eglise[2]. Son dessein était d'éclairer ses frères d'Ancyre sur les graves erreurs qu'ils avaient été un moment disposés à accueillir. Les anciens d'Ancyre lui demandèrent de leur laisser par écrit le souvenir de son exhortation, et il se rendit à leur désir. Telle dut être fréquemment l'occasion des premières réunions synodales. Un pieux évêque apprend qu'une Eglise est menacée de se laisser prendre par une fausse doctrine. Il s'y rend de son propre mouvement en se faisant appuyer et accompagner d'un de ses collègues dans le ministère; il confère avec les anciens de l'Eglise qu'il visite, et les résultats de la conférence sont consignés dans une lettre. Nous voyons ainsi naître sous nos yeux le régime synodal sous sa forme primitive. Il remonte probablement au milieu du second siècle, car, d'après le

[1] Καταλαβὼν τὴν κατὰ πόντον ἐκκλησίαν διατεθρυλλημένην. (Eusèbe, *H. E.*, V, 16.)

[2] Παρόντος δὲ τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν. (*Id.*, V, 16.)

texte d'Eusèbe que nous venons de citer, nous n'avons pas dépassé l'époque où l'ancien se distingue à peine de l'évêque. Le régime synodal nous paraît un peu plus développé quelques années plus tard, lorsque Sérapion, évêque d'Antioche, écrivit au sujet de l'hérésie montaniste aux Eglises de l'Asie Mineure une lettre qui reçut la signature d'un grand nombre d'évêques[1]. Evidemment, cette mission avait été précédée d'une conférence où plusieurs Eglises avaient été représentées.

Le dissentiment qui s'éleva vers la fin du second siècle entre les Eglises d'Occident et d'Asie Mineure sur la célébration de la Pâque donna lieu à de nombreuses conférences ecclésiastiques. Il existait déjà dans l'époque antérieure, seulement il n'avait pas troublé la paix de l'Eglise, parce qu'on l'avait considéré avec raison comme portant sur un point de forme tout à fait secondaire. Les chrétiens d'Asie Mineure estimaient que la Pâque devait être toujours célébrée le 14 de nisan, c'est-à-dire le jour où l'agneau pascal était immolé par les Juifs. Leur motif principal était que c'était à cette date que saint Jean avait placé la crucifixion de Jésus-Christ. Ils ne faisaient durer le jeûne que jusqu'au soir du 14 nisan. La fête entière ne comprenait donc qu'un seul jour, et ils ne se croyaient point tenus de la célébrer un vendredi, puisqu'ils la faisaient coïncider avec le 14 nisan. Les chrétiens d'Occident, au contraire, ne voulaient célébrer la Pâque que le dimanche anniversaire de la résurrection, et ne consentaient à rompre le

[1] Ὑποσημειώσεις φέρονται διαφόρων ἐπισκόπων. (Eusèbe, H. E., V, 19.)

jeûne qu'à ce grand moment qui seul, d'après eux, appartenait à la joie. La question prit une gravité nouvelle à la fin du second siècle, lorsque Victor, évêque de Rome, voulut contraindre les Eglises d'Asie Mineure à se plier à la coutume occidentale. Il provoqua des synodes en Occident et en Orient pour arriver à ses fins. Ceux de Mésopotamie, du Pont, de la Palestine et des Gaules opinèrent dans son sens[1]. A Césarée, la tendance autoritaire s'exprima avec une certaine âpreté. La lettre synodale qui y fut écrite se termine par cette injonction : « Prenez soin d'envoyer des exemplaires de notre lettre dans toutes les Eglises, afin qu'on ne puisse nous imputer l'erreur de ceux qui s'écartent du sentier de la vérité. Nous avons appris que l'Eglise d'Alexandrie célèbre le jour de Pâques le même jour que nous. Nous avons constaté par un échange de lettres qu'il y a accord complet entre nous sur cette célébration[2]. » Toute impérieuse que soit cette missive, elle n'implique nullement la prétention de posséder une autorité divine, pas plus qu'une illumination surnaturelle. Les évêques de Césarée ont conféré avec la grande Eglise d'Alexandrie; ils ont reconnu qu'ils suivaient la même tradition, et ils ne se sont prononcés qu'après avoir élucidé par les moyens naturels une simple question de fait.

Le synode qui fut tenu à Ephèse, sous la présidence de l'évêque Polycrate, ne se crut point obligé à la sou-

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 24.

[2] Τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι, ὅπως μὴ ἔνοχοι ὦμεν τοῖς ῥαδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς. (*Id.*, V, 25.)

mission. On en peut juger par le ferme langage que tint ce grand évêque à Victor, dans la lettre qu'il lui envoya au nom de nombreux collègues : « Nous conserverons, lui dit-il, invariablement notre observance de la Pâque au jour accoutumé, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher. De nombreux et illustres témoins au jour de la grande résurrection sortiront de leur tombe pour confirmer cette antique pratique de l'Asie Mineure, à commencer par Jean le disciple bien-aimé qui a reposé sur le sein du Maître, le diacre Philippe et ses saintes filles dont l'une avait le don de prophétie, sans parler d'une légion de martyrs. Ils ont tous suivi la tradition de l'Evangile et la règle de l'Eglise. Et moi aussi, Polycrate, le moindre d'entre nous, je ne m'écarterai pas de la doctrine de mes proches, car sept de ma famille ont été évêques et je suis le huitième. J'ai toujours célébré la Pâque le jour des pains sans levain. C'est pourquoi, frère, arrivé à ma soixantième année dans le Seigneur, après avoir consulté un grand nombre des frères de l'Eglise entière, m'appuyant sur l'Ecriture sainte dont j'ai lu toutes les pages, je ne crains les menaces de personne. De plus grands que moi m'ont appris à dire : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes [1]. » Polycrate déclare en finissant qu'il ne parle pas simplement en son nom, mais qu'il pourrait allonger indéfiniment la liste des évêques qui seraient disposés à signer sa lettre et qui lui ont donné leur pleine approbation.

[1] Συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς καὶ πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διηληλυθῶς... Οἱ ἐμοῦ μείζονες εἰρήκασι, πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις. (Eusèbe, *H. E.*, 24.)

Ainsi un synode ne craint pas de s'opposer aux autres synodes, les décisions de l'Occident romain ne le lient en aucune façon. Polycrate s'en réfère à l'Écriture et à la tradition des apôtres et de leurs successeurs immédiats. C'est là pour lui l'autorité souveraine. Au-dessus de toutes les conférences ecclésiastiques plane un pouvoir plus haut, celui de Dieu même à qui seul il veut obéir, dans la mesure où sa volonté lui est connue par les saints livres et par l'histoire. Il est remarquable que la grande parole que saint Pierre avait opposée à la tyrannie de la synagogue soit jetée comme un saint défi de la conscience chrétienne aux premières usurpations de l'épiscopat romain. C'est son premier appel au tribunal de Christ contre la hiérarchie naissante. De Socrate à Pascal la liberté des âmes s'est affirmée de la même manière en face des autorités purement humaines, dès que celles-ci entrent en conflit avec la conscience.

L'évêque Victor maintint ses prétentions et envoya des lettres aux Églises pour déclarer que les opposants de Césarée s'étaient mis en dehors de la communion universelle. Ce ne fut qu'un vain effort[1]; il dépassait la mesure de ce que pouvait admettre la chrétienté du second siècle. Plusieurs évêques lui envoyèrent des protestations acerbes[2].

Le plus illustre d'entre eux, Irénée, dans un synode tenu en Gaule, écrivit à Victor en son nom et au nom de

[1] Ἐπὶ τούτοις ὁ μὲν Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ὡς ἑτεροδοξούσας ἀποτέμνειν τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται. (Eusèbe, *H. E.*, V, 24.)

[2] Πληκτικώτερον καθαπτομένων τοῦ Βίκτορος. (*Id.*, V, 24.)

ses collègues une lettre dans laquelle il lui communiquait le résultat de leurs délibérations [1]. Après lui avoir donné raison sur le fond des choses et avoir approuvé le rite occidental pour la célébration de la Pâque, Irénée proteste en termes formels contre la prétention de l'évêque Victor d'imposer l'uniformité aux Eglises et de prétendre exclure de la communauté chrétienne celles qui maintiennent quelques différences dans la pratique du culte en se conformant à d'antiques traditions. « Cette diversité dans la célébration du jeûne pascal, dit-il, ne date pas de notre âge; elle remonte à l'époque de nos pères. Ceux qui présidaient alors au culte ont pu être quelque peu négligents, manquer de lumière ou d'habileté en léguant ces coutumes à la génération suivante. La paix n'en a pas moins été conservée entre tous les chrétiens. Gardons-la entre nous comme ils l'ont fait. La différence dans la manière de jeûner laisse subsister l'unité de la foi [2]. » Irénée invoque à l'appui de cette exhortation le généreux exemple d'un des prédécesseurs de Victor, l'évêque Soter, qui lors du voyage de Polycarpe à Rome n'a pas hésité, malgré leurs divergences tranchées sur la question de la Pâque, de lui donner tous les droits d'un évêque dans sa propre Eglise. La lettre du synode des Gaules fut envoyée non-seulement à Victor, mais encore à un grand nombre d'Eglises [3]. Irénée se sentait autant de droit que

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 24.

[2] Ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι. (*Id.*, V, 24.)

[3] Οὐ μόνον τῷ Βίκτορι καὶ διαφόροις δὲ πλείστοις ἄρχουσιν ἐκκλησιῶν. (*Id.*, V, 24.)

son collègue de Rome de parler à ses frères dans le monde entier. Ce n'était point sur l'initiative de Victor qu'il avait invoqué le synode des Gaules et l'on n'y avait vu siéger aucun délégué romain; ses résolutions n'avaient eu besoin d'aucune confirmation pour être promulguées. En réalité la lettre synodale formulait une protestation énergique contre les premières tentatives de l'Eglise de Rome de constituer un pouvoir central et d'attenter à la liberté des Eglises.

L'Eglise du second siècle est donc restée jusqu'au bout étrangère à toute centralisation hiérarchique, elle n'a rien connu qui ressemblât à la papauté. Chaque évêque porte le nom de pape ou de père au même titre. La société religieuse constitue une libre confédération unie par des liens vivants et non par des chaînes. Les synodes sont des réunions spontanées nées de l'occasion, pour s'entendre sur les questions difficiles, mais sans prétendre les résoudre souverainement par voie d'inspiration surnaturelle. Ils n'ont de règles fixes ni pour les époques de leur convocation, ni pour leur composition. Ils n'ont encore aucun caractère officiel. Nous avons des Eglises fermement constituées, trouvant l'unité morale dans la foi et dans l'amour, mais la chrétienté de ces temps est encore bien loin d'une catholicité extérieure dont le pouvoir central relie toutes les communautés diverses en une seule et même organisation hiérarchique.

CHAPITRE V

LA CRISE ECCLÉSIASTIQUE DU TROISIÈME SIÈCLE
SES CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — SON DÉNOUMENT A ALEXANDRIE

---

§ I. — *Caractères généraux de la crise.*

Une grande crise se produit dans l'Eglise entre l'an 220 et l'an 280, au profit de la tendance hiérarchique dont elle assure le triomphe. La victoire fut beaucoup plus disputée qu'on ne l'a cru; la lutte fut très-vive, surtout dans les grands centres de la chrétienté, ses plus illustres représentants y prirent une part directe. Les libertés de l'Eglise, déjà diminuées à l'époque précédente, furent défendues avec autant de courage que d'élévation, non sans parfois être compromises par des exagérations regrettables. Le parti hiérarchique est sorti de cette crise fortifié sur deux points essentiels. A l'époque précédente l'épiscopat avait établi sa prééminence sur la charge d'ancien, il était devenu sans contestation le pouvoir central de l'Eglise locale. — Il s'enrichit d'une attribution nouvelle qui lui confère un caractère décidément sacerdotal, celle de remettre les péchés. En second lieu la centralisation ecclésiastique, la constitu-

tion d'une catholicité visible fait de grands pas. Elle n'aura plus qu'un degré à franchir pour être entièrement organisée. Tel est le double résultat de la crise que nous devons suivre dans ses phases diverses.

Des causes nouvelles à part celles déjà indiquées sont à l'œuvre pour favoriser la tendance hiérarchique. La persécution au troisième siècle est à la fois plus violente et plus intermittente. Dans les intervalles assez courts pendant lesquels l'Eglise jouit d'une paix profonde, elle se recrute avec une rapidité extraordinaire. Le flot croissant des prosélytes qui bat en quelque sorte sa porte l'élargit singulièrement; les conditions d'admission fléchissent et le relâchement moral est plus fréquent qu'auparavant. Le christianisme nominal, fictif, qui obéit plutôt à l'entraînement qu'à des convictions sérieuses et personnelles, est fort disposé à s'abandonner au clergé pour qu'il se charge du fardeau pesant de la responsabilité morale. On comprend combien dans une telle situation la persécution dut amener de défections, alors qu'elle se ranimait soudain avec une fureur nouvelle. Les apostasies sont innombrables, et la question disciplinaire prend une importance qu'elle n'avait jamais eue. Jusqu'alors la réhabilitation n'était pas admise pour les chrétiens qui avaient renié leur foi. Il n'en est plus de même au milieu du troisième siècle, la barrière s'abaisse pour eux. On trouve imprudent et non sans raison de les laisser définitivement en dehors de l'Eglise. Leur réintégration est tout au profit de l'épiscopat qui pour la première fois réclame le pouvoir des clefs. Les luttes les plus ardentes éclatent

à ce sujet entre les représentants de l'ancienne austérité et les soutiens de la hiérarchie. Malheureusement les premiers poussent à l'excès leur rigorisme, et travaillent ainsi au succès de leurs adversaires qui semblent avoir pour eux la raison et la modération. On finit par restituer à ceux-ci en autorité ce qu'ils accordent en indulgence. C'est ainsi que cette innovation considérable du pouvoir des clefs, qui n'eût été acceptée nulle part à l'époque précédente, se fait accepter de l'Eglise lassée et irritée par les puritains à outrance qui voudraient la courber sous une discipline implacable.

La nature même de ces débats sur la discipline intérieure amène un progrès notable dans la constitution de la catholicité visible, et contribue efficacement à substituer l'unité extérieure à l'unité morale et vivante dont on s'était si longtemps contenté. En effet, tandis que la grande lutte du second siècle portait sur la doctrine, celle du troisième se concentre sur des questions d'organisation et de discipline. Les adversaires dont l'Eglise d'alors se préoccupe le plus ne sont pas des hérétiques qui renient l'essence de l'Evangile : ce sont des hommes dont la croyance en substance est orthodoxe ou ne s'éloigne des croyances généralement adoptées que sur des questions secondaires. Le point de dissidence entre eux et les chefs du parti hiérarchique porte sur le gouvernement ecclésiastique et non plus sur le dogme. Les opposants veulent une Eglise pure et libre tout ensemble, où le sacerdoce universel résulte de la sainteté de ses membres. Il s'ensuit qu'ils diminuent la charge épiscopale et relèvent l'importance

des qualités morales qui en constituent à leurs yeux le titre véritable. Or, ces qualités morales ne créent aucun monopole; elles peuvent être réparties entre tous les chrétiens et même se trouver à un degré plus élevé chez les plus humbles parmi les laïques. Le parti hiérarchique est amené par l'entraînement de la lutte à abonder dans le sens contraire, à relever la charge au détriment du don ou de la qualité morale et à préparer, sinon à formuler, déjà une sorte de sacrement de l'ordre plus ou moins indépendant de la vie religieuse. Irénée, aux prises avec le gnosticisme et ses mille formes captieuses, voyait surtout dans l'épiscopat le gardien de la tradition apostolique, le défenseur attitré de la vérité qu'il possédait comme un héritage, grâce à une succession non interrompue. L'orthodoxie était, à ses yeux, le fondement de l'autorité ecclésiastique, et la foi commune le lien de l'unité. Tout a changé au troisième siècle : les schismatiques ont remplacé les hérétiques. On est préoccupé de séparatisme infiniment plus que d'hérésie. L'unité est défendue bien plus que la vérité doctrinale, qui d'ailleurs n'est que faiblement attaquée. Les questions d'organisation sont les questions vitales de l'époque. La catholicité visible est opposée de plus en plus au rigorisme outré, qui, pour ressusciter une Eglise pure, rompt avec la chrétienté constituée; l'épiscopat est considéré avant tout comme l'autorité protectrice de cette large unité qui assouplit ses cadres de manière à y enfermer une société religieuse nécessairement mélangée. La résistance à la hiérarchie, par son immodération, a poussé l'Eglise à l'extrême opposé.

Mais ce n'est qu'à la fin du troisième siècle qu'elle est décidément vaincue ; elle n'a pas toujours déployé l'âpreté et l'étroitesse de l'esprit sectaire, il y a eu des phases où elle a rallié les plus grands noms de l'Eglise. Aussi la lutte a-t-elle été longue et pleine de péripéties. Nous avons à la décrire dans les principaux centres de la chrétienté du troisième siècle : à Alexandrie, où elle aboutit à une hiérarchie modérée ; à Rome et à Carthage, où, par des circonstances diverses, elle se termine par l'éclatant triomphe de l'épiscopat sacerdotal et autoritaire [1].

§ II. — *La crise ecclésiastique à Alexandrie.*

La vraie liberté scientifique n'est pas compatible avec l'esprit d'asservissement dans l'organisation sociale, quand elle n'est pas du moins une vaine curiosité de l'esprit, une espèce d'épicuréisme aristocratique qui croit marquer sa supériorité par le dédain de tout ce qui n'est pas la pensée pure. Alexandrie était la métropole de la théologie chrétienne, son foyer le plus brillant. Quand on se rappelle que la classe supérieure de ses catéchumènes était instruite par Clément et Origène, on se représente ce que devait être le niveau intellectuel de cette noble Eglise. La ferveur héroïque s'y associait au large développement de l'esprit. Aussi une telle Eglise était-elle malaisée à courber sous le joug d'une

[1] Sur toute cette crise du troisième siècle, l'ouvrage capital, à part les sources, est le livre de Ritschl : *Die Entstehung der altcatholischen Kirche*, 2e édition, Bonn, 1857.

autorité hiérarchique. Les chrétiens d'Alexandrie étaient en grande partie des penseurs, des savants et des confesseurs toujours prêts à défendre la vérité par la parole et par le martyre. Ils étaient peu disposés à devenir un troupeau docile et muet sous une houlette épiscopale. D'ailleurs, les idées dont ils avaient été nourris à l'école des catéchistes étaient tout à fait contraires au courant hiérarchique. Le libéralisme de cette grande Eglise se manifestait dans sa constitution même, qui, jusqu'au commencement du troisième siècle, avait maintenu l'antique égalité des évêques et des anciens. L'évêque était toujours pris parmi les anciens, et c'est d'eux, ses collègues de la veille, qu'il recevait l'imposition des mains, sans l'intervention d'aucun autre évêque [1].

L'élection populaire, qui jouait encore un rôle important au temps d'Athanase, n'était certainement pas supprimée à l'époque antérieure. Les anciens d'Alexandrie, qui étaient au nombre de douze, avaient sans doute le droit de présenter ou de nommer l'évêque, pour employer le mot de Jérôme [2]. Le peuple confirmait leur désignation par son choix, puis ils consacraient l'élu [3].

[1] « Alexandriæ a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant. » (Saint Jérôme, *Ep. ad Evangel. Op.*, tome IV, p. 802.)

[2] Ψήφῳ τοῦ λαοῦ παντὸς. (Gregor. Naz., *Orat.*, 24.)

[3] La consécration de l'évêque nommé parmi les douze anciens, par les onze restant, est attestée par ce fragment des annales du patriarche Eutychius : « Constituit evangelista Marcus ut, cum vacaret patriarchatus unum e duodecim presbyteris eligerent, cujus capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent. » (Eutych., Patr. Alex., *Annales*, interpr. Pocockio, Oxon., 1658, I, p. 331.) Quand Eutychius prétend qu'il n'y eut d'évêques proprement dits en Egypte que depuis Démétrius, il est en opposition avec la *Constitution copte*, I, 12.

S'ils étaient capables de lui conférer la charge épiscopale, c'est qu'ils en possédaient l'attribut essentiel, car on ne communique que ce que l'on a soi-même. Il s'ensuit que l'on n'admettait pas à Alexandrie de distinction tranchée entre les deux charges. Cet état de choses subsista jusqu'à l'épiscopat d'Héraclas, vers l'an 232. A partir de cette date, l'Eglise d'Alexandrie se conforma à la coutume générale, l'élection et la consécration des évêques furent en tout conformes aux traditions générales du troisième siècle. Il est donc avéré qu'une modification importante dans le sens du système hiérarchique s'est produite à Alexandrie au moment où la même tendance triomphait avec éclat à Rome. Il n'est pas possible d'en attribuer l'initiative à Héraclas, le successeur d'Origène à l'école des catéchistes, qui était tout imbu de son esprit. Evidemment, elle a été préparée par son prédécesseur, qui l'a probablement fait décider en principe. Or, ce prédécesseur se trouve être précisément l'évêque Démétrius, l'adversaire d'Origène, spécialement sur le terrain ecclésiastique. — Nous sommes donc en droit d'attribuer cette transformation si profonde dans l'institution épiscopale de la capitale de l'Egypte aux mêmes influences qui, quelques années auparavant, avaient amené l'exil et l'excommunication d'Origène et avaient frappé dans sa personne la liberté de l'Eglise, dont il était le champion le plus éclairé. Pour bien comprendre la conduite de l'évêque Démétrius à son égard, il faut se faire une idée de toute la largeur des conceptions ecclésiastiques du grand Alexandrin.

Nous nous sommes borné à les résumer dans l'exposé que nous avons présenté de son système théologique, et nous les avons présentées comme une simple conséquence de ses vues générales. Nous devons les exposer avec plus d'ampleur si nous voulons avoir une idée juste de la gravité du conflit qui éclata entre lui et son évêque. Les circonstances spéciales qui lui donnèrent naissance en ont été l'occasion plutôt que la cause véritable.

Ce serait se tromper que d'attribuer aux dissidences théologiques la part principale dans la condamnation d'Origène. On antidaterait en quelque sorte l'orthodoxie rigide qui sortit des grands conciles tout armée d'anathèmes. Les hardiesses les plus imprudentes du grand Alexandrin ne se heurtaient à aucun *credo* officiel, et elles pouvaient s'accorder avec les articles fondamentaux de la croyance générale telle qu'Irénée l'avait définie. Il n'existe aucune preuve positive qu'Origène ait été condamné pour sa doctrine. Il se plaint qu'on ait falsifié les actes d'une de ses conférences avec des hérétiques grecs, mais rien n'indique que les deux synodes qui l'ont condamné aient fait allusion à des erreurs doctrinales qui lui auraient été imputées[1]. Que sa théologie eût soulevé des objections et des craintes, même en Egypte, rien n'est plus compréhensible, mais qu'elle pût amener une excommunication dans un temps où elle faisait l'admiration des Eglises de Syrie, et à la veille d'être représentée sur le siége même d'Alexandrie, c'est

[1] *Epistola Origenis ad quosdam amicos Alexandriæ.* (Edition Huet, *Opera*, I, p. 6.)

ce qu'on ne saurait admettre. La divergence profonde de vues entre Démétrius et Origène sur la conception de l'Eglise et de ses pouvoirs suffit à expliquer le conflit qui éclata entre eux.

Rien de plus beau, de plus large que la notion de l'Eglise, telle qu'elle se dégage des écrits de l'illustre catéchiste. Il établit avec une clarté parfaite que l'Eglise pure et sans tache, connue de Dieu seul, formée de tous les vrais croyants sur la terre et dans le ciel, unie aux saints anges, se distingue profondément de la chrétienté visible qui est sa réalisation partielle et imparfaite. La première est la Jérusalem d'en haut, l'Eglise par excellence, dans laquelle n'entre rien de souillé ni de charnel [1]. La chrétienté visible se compose, au contraire, d'une multitude d'Eglises, dont chacune est pour le chrétien une cité bâtie par le Verbe pour être son asile [2]. Elles ont pour mission de préparer les âmes à entrer dans l'Eglise invisible et réelle qui peut leur procurer le salut définitif. L'Eglise parfaite est une; les Eglises visibles sont au contraire multiples, parce qu'elles sont encore à l'école de la sainteté et de la perfection. Elles attirent le Christ à elles par la prière [3]. Ces Eglises sont nécessairement mélangées; un grand nombre ne répondent pas à leur vocation et se déshonorent par des passions toutes terrestres [4]. De même qu'on voit au

[1] Τῆς μὲν κυρίως ἐκκλησίας. (*De orat.*, 20. Voir Redepenning, *Origenes*, I, 351-364. Orig., *Opera*, I, 229.)

[2] Ἐποίησε γενέσθαι πανταχοῦ ἐκκλησίας. (*Contra Celsum*, III, 29.)

[3] Orig., *In Cantic. cantic.*, I. *Opera*, III, 41.

[4] *Id.*, *In Matth.*, t. XVI, 21. *Opera*, I, 751.

théâtre des histrions qui simulent l'héroïsme, l'Eglise visible a dans son sein des comédiens de justice et de piété [1].

Tous les baptisés ne sont pas sauvés; le sacrement ne supplée pas la piété. Il est nécessaire de travailler incessamment à la purification des Eglises par une discipline qui soit sévère sans exagération, et sache s'arrêter à ce qui tombe sous l'observation de l'homme [2]. Au reste, la discipline humaine a ses erreurs; il n'y aura qu'un seul jugement infaillible, c'est celui qui distinguera dans le temple de Dieu les vases de colère et les vases de miséricorde [3]. Origène, en ce qui concerne la seconde pénitence, est demeuré en tout point fidèle aux anciennes pratiques qui n'admettaient pas la réhabilitation pour l'apostasie et le meurtre [4].

C'est surtout la charge ecclésiastique qu'il faut d'après lui surveiller et purifier, car, quand elle est livrée aux mercenaires qui l'exploitent, aux corrompus qui la dégradent, elle manque à sa destination; elle n'a plus de valeur, et l'Eglise doit repousser de son sein quiconque la profane [5].

Le pouvoir des clefs est interprété de la manière la plus élevée; les clefs qui ouvrent la porte du ciel sont la chasteté et la justice [6]. Aussi ne sont-elles pas aux

[1] Orig., *De oratione*, 20. *Opera*, II, 229.
[2] *Id.*, *In Jesu Nave. Homil.*, XXI, 1. *Opera*, II, 447.
[3] *Id.*, *In Jerem. Homil.*, 80. *Opera*. III, 279.
[4] *Id.*, *In Levitic. Homil.*, XV, 2. *Opera*, II, 262. *De oratione*, 28, vol. I, 256. Comp. Exode VIII, 5; *Opera*, vol. II, 160.
[5] *Id.*, *In Jesu Nave. Homil.*, 7, 5, 6. *Opera*, II, 434, 435.
[6] *Id.*, *In Matth.*, t. XII, 14. *Opera*, III, 530.

mains des prêtres seuls; tout chrétien est prêtre et enseigné de Dieu [1]. Il devient même, par une confession fidèle, semblable à l'apôtre Pierre, car en se fondant comme lui sur le rocher qui est Jésus-Christ [2], il mérite de porter son nom symbolique. Quant au pouvoir de lier, de condamner, c'est avec la plus grande modération qu'il faut en user même avec les hérétiques, s'attachant à pénétrer leur doctrine et à les ramener à la vérité [3]. Il n'était pas possible d'être plus éloigné de la tendance hiérarchique, qui ne voit que l'organisation extérieure et relève outre mesure la charge aux dépens de la valeur morale, et met toujours la dignité au-dessus de la sainteté. Tout pour Origène en revient à la piété vivante, qui seule fait le chrétien et l'évêque, qui est le seul canal de la grâce divine, et qui ne trouve sa réalisation complète qu'en dehors de toutes les organisations, dans l'Eglise idéale échappant seule à nos cadres imparfaits et à nos jugements souvent troublés. C'est là que l'excommunié de la hiérarchie trouve déjà sa justification.

Supposons un évêque incliné aux tendances hiérarchiques en face d'un libéralisme si élevé, si absolu, il n'est pas possible que le conflit ne finisse pas par éclater. Origène ne s'est d'ailleurs pas contenté de poser des principes généraux; il a porté un jugement sévère sur les Eglises de son temps, et il a protesté avec une

[1] Orig., *Homilia in Numeros*, 3. *Opera*, II, 345.

[2] Orig., *In Matth.*, t. XIII, 31. *Opera*, III, 613. Pierre est ici considéré comme le type du chrétien parfait s'identifiant au rocher divin qui est le Christ.

[3] Orig., *Contra Celsum*, V, 63. *Opera*, I, 627.

éloquence indignée contre l'ambition des évêques dans les grandes villes. C'est probablement après son retour de Rome et ses voyages dans plusieurs des centres importants de la chrétienté, qu'il prononça sa fameuse homélie sur les marchands du temple. Il compara au temple profané les Eglises où prédominent la mondanité, l'amour du gain. Il agite de nouveau le fouet de cordes contre ces prévaricateurs. « Si Jésus-Christ, dit-il, a pleuré avec raison sur Jérusalem, n'est-il pas plus compréhensible encore qu'il pleure sur l'Eglise, qui, après avoir été édifiée pour être une maison de prière, a été faite une caverne de voleurs par l'avarice et le luxe de quelques chrétiens, parmi lesquels, hélas! il faut compter plusieurs des chefs du peuple de Dieu [1]? » Usant avec bonheur de sa méthode allégorique, Origène compare les évêques qui trafiquent des Eglises à ces marchands qui vendaient des colombes. Il voudrait que leur siége épiscopal fût renversé comme la table des trafiquants juifs [2] et il adjure le Christ de revenir purifier son temple avec son saint courroux et l'énergie de ses anathèmes. Ceux-là vendent l'Eglise qui la livrent à des évêques, à des anciens et à des diacres sans doctrine, sans piété, et disposés à les dominer tyranniquement. Puissent ceux qui se glorifient d'être assis dans la chaire de Moïse, et qui vendent et livrent les Eglises de cette manière, comprendre ce que l'Ecriture entend quand

[1] Εἴθε μὴ καὶ τῶν ἡγουμένων τοῦ λαοῦ. (*In Matth. Homil.*, 16, 21. *Opera*, III, 750.)

[2] Μετὰ τῶν καθεδρῶν ἐν αἷς ἐκαθέζοντο οἱ πωλοῦντες τὰς περιστεράς. (*Id. Opera*, III, 751.)

elle dit que « les tables des vendeurs de colombes ont été renversées. » Il est temps de rendre à la prière le sanctuaire profané. « Que tous ceux qui sont assis sur le siége épiscopal et qui se plaisent à occuper les premières places ne l'occupent pas de telle sorte que si Jésus-Christ revenait, il le renverserait[1]. »

Dans une autre homélie, Origène s'élève avec une énergie particulière contre les évêques et les anciens qui ont relâché le nerf de la discipline et ont oublié qu'ils devaient être comme les yeux ouverts de la sainteté pour surveiller l'Eglise[2].

Origène ne songeait pas à Démétrius dans ces véhémentes paroles; il était trop équitable pour lui infliger une flétrissure imméritée. Cependant, ceux auxquels il s'attaquait appartenaient au parti hiérarchique; il était possible que l'évêque d'Alexandrie, qui n'avait pas visité leurs Eglises, ignorât leur conduite tout en approuvant leurs idées. Les mots sanglants de son catéchiste contre l'esprit de domination, contre tout ce qui ressemblait à l'asservissement des Eglises, allaient plus loin que l'avarice d'un Zéphyrinus ou les intrigues d'un Calliste. La situation était tendue et critique. Démétrius avait été longtemps l'ami d'Origène; il était satisfait du lustre que son enseignement jetait sur son Eglise. Les sentiments de basse jalousie qu'Eusèbe lui impute sont une supposition sans fondement, une de ces appréciations arbitraires que l'histoire ne peut contrôler. Ce qui est certain, c'est que Démétrius voulait fortifier le pou-

[1] Orig., *Id. Opera*, III, 753.
[2] Orig., *In Jesu Nave. Homil.*, 7, 5; 6. *Opera*, II, 434, 435.

voir épiscopal et restreindre les libertés du peuple chrétien.

S'il était un droit inhérent au sacerdoce universel c'était bien celui de rendre devant l'Eglise témoignage à la vérité évangélique. Pendant bien longtemps, selon la déclaration de saint Jérôme, tous enseignaient. « Quelqu'un, disait saint Paul, dans un texte déjà cité, a-t-il une parole d'instruction à prononcer, qu'il le fasse[1]. » La partie la plus ancienne des *Constitutions apostoliques* reconnaissait expressément au laïque la capacité d'enseigner publiquement[2]. A Alexandrie même l'école des catéchistes qui était placée sur le seuil de l'Eglise n'était-elle pas présidée par un laïque? Sans doute l'enseignement religieux était de plus en plus aux mains du clergé parce que la compétence était en général associée à la charge ecclésiastique, mais en droit il appartenait encore à tous les chrétiens. Origène dans son premier voyage en Syrie fut appelé à prêcher à Césarée devant plusieurs évêques[3]. Personne ne trouvait qu'il manquât à la discipline et au bon ordre; l'assistance et l'approbation des évêques montraient au contraire que rien ne paraissait plus régulier. Et cependant dès que Démétrius apprit cette prédication d'Origène il se scandalisa. Il fit parvenir une lettre comminatoire pour lui interdire un acte que des évêques ses égaux

[1] Cor. XIV, 26.
[2] *Const. apost.*, VIII, 47.
[3] Ἔνθα καὶ διαλέγεσθαι τάς τε θείας ἑρμηνεύειν γραφὰς ἐπὶ τοῦ κοινοῦ τῆς ἐκκλησίας οἱ τῆδε ἐπίσκοποι, καίτοι τῆς τοῦ πρεσβυτερίου χειροτονίας οὐδέπω τετυχηκότα. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.)

trouvaient tout à fait légitime. Ils invoquèrent l'ancienne coutume de l'Eglise. « Partout, disaient-ils dans leur réponse, où se sont rencontrés des laïques capables d'édifier l'Eglise on leur a donné la parole [1]. » Démétrius écrivit une nouvelle lettre et la fit porter par des diacres d'Alexandrie pour montrer l'importance qu'il attachait à cette interdiction [2]. C'était se déclarer ouvertement un des chefs du parti hiérarchique.

Origène n'avait point fait de résistance à l'ordre de son évêque. Tout paraissait apaisé lorsque quelques années plus tard, vers l'an 228, se trouvant de nouveau à Césarée, il fut élevé à la dignité d'ancien par l'évêque Alexandre de Jérusalem et plusieurs de ses collègues [3]. Le motif de cette démarche n'est pas difficile à saisir. La prédication publique avait été interdite à Origène en tant que laïque. Les évêques de Syrie ne pouvaient se résigner au silence de cette grande voix, en outre ils l'avaient appelé pour combattre les hérétiques qui troublaient l'Achaïe. Il fallait bien pour remplir cette mission qu'il ne fût entravé d'aucune manière et que rien ne s'opposât à ce qu'il déployât la puissance de sa parole. Origène était muni d'une lettre de recommandation de son propre évêque qui semblait mettre sa consécration à l'abri de toute attaque. Il n'en fut rien; à

[1] Ὅπου εὑρίσκονται οἱ ἐπιτήδειοι πρὸς τὸ ὠφελεῖν τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ παρακαλοῦνται τῷ λαῷ προσομιλεῖν ὑπὸ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.)

[2] Αὖθις τοῦ Δημητρίου διὰ γραμμάτων αὐτὸν ἀνακαλήσαντος, δι' ἀνδρῶν τε διακόνων ἐπισπεύσαντος ἐπανελθεῖν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν. (*Id.*)

[3] *Id.*, VI, 23.

peine Démétrius apprit-il que son catéchète avait été élevé sans son concours et hors de son Eglise à la dignité d'ancien qu'il montra la plus vive indignation. Quand Origène revint à Alexandrie deux ans plus tard (230) il se vit en butte aux accusations les plus dures. Ne voulant pas provoquer des luttes intestines, il retourna en Syrie où il était sûr de trouver l'accueil d'amis dévoués. Démétrius ne fut pas désarmé par ce départ. Il convoqua un premier synode dans lequel siégèrent plusieurs évêques égyptiens et des anciens de l'Eglise d'Alexandrie. Origène fut déclaré indigne de remplir sa charge de catéchète et exclu de l'Eglise, mais on ne se prononça pas sur la valeur de sa consécration [1].

Démétrius voulait davantage. Il convoqua un nouveau synode, mais cette fois il n'y introduisit aucun des anciens de l'Eglise, probablement parce qu'ils étaient attachés à Origène, et il fit un choix parmi les évêques. Une assemblée ainsi formée était à ses ordres; elle compléta l'œuvre du premier synode en déclarant qu'Origène ne pouvait conserver la qualité d'ancien [2]. Les décisions des deux synodes furent envoyées à toutes les Eglises qui les ratifièrent, sauf en Palestine, en Phénicie, en Arabie et en Achaïe. Démétrius mourut l'année suivante. Origène aurait pu se faire réintégrer par l'évêque Héraclas, son

[1] Σύνοδος ἀθροίζεται ἐπισκόπων καί τινων πρεσβυτέρων κατὰ Ὠριγένους· ἣ δὲ ψηφίζεται μεταστῆναι μὲν ἀπὸ Ἀλεξανδρείας τὸν Ὠριγένην... μήτε διδάσκειν. (Photius, *Codex*, 118.)

[2] Ὅγε Δημήτριος ἅμα τισὶν ἐπισκόποις Αἰγυπτίοις, καὶ τῆς ἱερωσύνης ἀπεκήρυξε. (*Id.*)

disciple et son ami. Il préféra ne pas rentrer dans ces luttes qui répugnaient à sa grande âme. Dans toute cette crise de sa vie il se montra plein de fermeté et de douceur, indomptable dans le sentiment de son droit, mais au-dessus de toute récrimination. C'est ainsi qu'on honore les nobles causes et qu'on impose le respect à ses plus violents adversaires.

Pour comprendre la portée de l'acte de Démétrius, il faut le juger non pas d'après les règles en vigueur à l'époque suivante, alors que la catholicité fut décidément constituée, mais conformément aux institutions de son temps. C'est à tort qu'on prétend expliquer sa conduite uniquement par l'imprudent ascétisme d'Origène aux jours de sa jeunesse. Le prétendu canon apostolique qui refuse la prêtrise à l'eunuque n'était point encore en vigueur dans l'Eglise, sinon la résistance des évêques de Syrie eût cédé devant la simple invocation d'une règle acceptée, et les anciens d'Alexandrie n'auraient pas hésité, dès le premier synode, à prononcer la dégradation d'Origène. Il paraît bien que Démétrius lui opposa sa mutilation, mais ce ne fut pas comme un motif déterminant ; d'ailleurs il ne décida personne. Le vrai grief invoqué contre lui fut sa consécration hors de sa propre Eglise. Au point de vue de la chrétienté primitive, il n'y avait là rien d'anormal ni d'illégal. Elle était unie dans toutes ses parties par le lien de la foi et de l'amour, tout en laissant les diverses Eglises se mouvoir librement dans leur sphère particulière aussi longtemps que les bases de la croyance commune étaient maintenues et respectées. Unité morale,

indépendance dans le gouvernement intérieur, tels étaient les deux traits qui la caractérisaient. Chaque chrétien, d'où qu'il vînt, se sentait chez lui dans toute Eglise; il participait à son culte et prenait part à sa vie intérieure. Ainsi s'attestait l'unité. L'indépendance était garantie par l'absence de toute immixtion officielle d'une Eglise dans le gouvernement d'une autre Eglise; ce qui n'empêchait pas les libres communications, les conseils, les exhortations, à la condition qu'elles n'eussent rien d'officiel. Avec de telles pratiques, qu'y avait-il de plus normal que la consécration d'Origène par les évêques de Jérusalem, de Césarée et des villes environnantes ? Comme chrétien il appartenait à ces Eglises, il y retrouvait sa patrie religieuse, son foyer spirituel. Appelé à remplir une importante mission en leur nom, il recevait l'investiture qui la lui facilitait. Il eût été dans son tort s'il eût voulu s'en réclamer à Alexandrie, parce que là il entrait dans un autre organisme ecclésiastique également indépendant, mais il était dans son droit en recevant la charge d'ancien pour pénétrer en Orient et en Grèce. Le premier synode, convoqué par Démétrius et qui se montra si mal disposé pour Origène, n'osa pas contester sa consécration; il s'ensuit qu'il admit sa légitimité. Il fallut composer un synode de manière à s'assurer la majorité pour annuler l'acte des évêques de Syrie. Il y avait donc là une innovation flagrante, sinon la décision n'eût pas coûté tant d'efforts et d'intrigues. Démétrius faisait faire ainsi un grand pas à la constitution de l'Eglise sur la base hiérarchique; il tendait à la transformer en un vaste corps soumis tout

entier aux mêmes règles, divisé en diocèses déterminés qui ne devaient jamais empiéter les uns sur les autres. Il entendait que les Eglises d'Orient fissent absolument cadrer leur vie ecclésiastique avec celle des autres Eglises comme si elles appartenaient à la même organisation. L'uniformité était ainsi mise au-dessus de l'unité morale. Le même esprit de domination présidait sans doute au gouvernement intérieur de l'Eglise d'Alexandrie, et c'est pourquoi ce fut, comme nous l'avons indiqué, pendant l'épiscopat de Démétrius que fut préparée l'espèce de révolution ecclésiastique qui enleva aux anciens leur droit de consacrer l'évêque de la métropole de l'Egypte.

Le système hiérarchique ne paraît pas jusqu'à la fin du siècle y avoir fait d'autres progrès ; la question disciplinaire n'y fut pas soulevée, Héraclas et Denys y continuèrent la tradition des grands docteurs, leurs devanciers, qui se conciliait mal avec la préoccupation maladive de l'autorité cléricale. Le souffle de réaction qui soufflait de plus en plus sur la chrétienté du troisième siècle n'en avait pas moins passé sur Alexandrie. Il était important de reconnaître que la tendance hiérarchique n'avait pas eu d'adversaire plus déclaré que le plus beau génie de la théologie chrétienne. Cette partie de son activité avait été trop méconnue jusqu'ici.

CHAPITRE VI

LA CRISE À ROME [1]

—

Les réactions se mesurent toujours aux résistances qu'elles veulent briser. L'opposition au système hiérarchique fut large et modérée à Alexandrie, comme on pouvait l'attendre du noble esprit d'Origène ; aussi ne poussa-t-elle la tendance épiscopale à rien d'excessif. Il n'en fut pas de même à Rome, dans ce milieu ardent et étroit où les préoccupations ecclésiastiques n'étaient pas tempérées par le développement de la science chrétienne. La résistance y fut, dès le début, outrée et absolue ; elle ne pouvait manquer de précipiter et d'exaspérer le mouvement contraire. Le montanisme imprima de suite à la lutte un caractère extrême qui devait pousser ses vainqueurs à exagérer leurs propres principes.

Nous avons considéré la secte de Montanus dans son développement complet, sous la forme définitive qui la

[1] Voir Ritschl, *Entstehung der catholischen Kirche*, p. 590. Bunsen, *Hippolytus*, t. I, 91-102. Voir mon étude sur l'Eglise de Rome au troisième siècle. *Revue chrétienne*, 1856, p. 8, 65.

rendit irréconciliable avec l'Eglise. Même alors, elle ne saurait sans injustice être comparée aux hérésies qui portaient atteinte aux dogmes fondamentaux de l'Evangile. Il est facile de comprendre qu'avant que de graves débats eussent ouvert les yeux sur les dangers qu'elle faisait courir à l'ordre ecclésiastique, elle ait été acceptée comme une tendance orthodoxe et que ses adhérents se soient multipliés surtout en Occident, car en Orient, près de son berceau, ses visionnaires avaient fait trop de bruit et soulevé trop d'opposition pour qu'on ne fût pas partout sur ses gardes. Rome était un terrain très-bien préparé pour le montanisme. L'Eglise, à la fin du second siècle, y formait tout un monde; elle comptait ses membres par milliers, et ils lui en amenaient tous les jours de nouveaux, surtout pendant les temps prospères, alors que la persécution se ralentissait ou s'interrompait. Ce n'était pas impunément que cette multitude de néophytes respiraient l'atmosphère impure de la métropole du monde gréco-romain. Il fallait une fermeté rare pour fermer ses yeux et son cœur à ces saturnales d'une corruption de mœurs éhontée et brillante qui avait à son service les trésors du monde et semblait impatiente de les dévorer pour satisfaire ses insatiables voluptés. L'Eglise de Rome ne s'était pas seulement recrutée dans l'ergastule de l'esclave, dans l'échoppe de l'artisan ou dans les juiveries sordides, le palais des Césars lui avait été ouvert dès les temps de saint Paul. Des patriciens blasés, de grandes dames prises aussi de ce dégoût de la vie dont parle Sénèque, s'étaient attachés plus ou moins ouvertement à la religion nou-

velle. Ils étaient venus à elle les mains pleines de dons; leur munificence avait accru la part des pauvres et permis d'orner les tombes des martyrs. Ils avaient probablement entraîné par leur exemple de nombreux clients qui avaient plutôt obéi à leur influence qu'à des convictions personnelles. Un certain relâchement de l'austérité première se faisait remarquer dans cette grande Eglise.

Un parti rigoriste s'était formé en opposition avec la tendance plus large et plus indulgente. Nous l'avons vu naître avec le *Pastor Hermas* et prêcher la pénitence comme un autre Jean-Baptiste. Il n'était pas constitué en secte particulière, rien ne le séparait de l'Eglise; il en formait l'élite, sans rester toujours dans les bornes de la modération. Les premiers montanistes qui vinrent à Rome, groupèrent autour d'eux les chrétiens qu'animait encore l'esprit d'Hermas. Ils ne paraissent pas s'être posés comme des novateurs; ils passaient sous silence leur doctrine sur l'inspiration continue, et ne faisaient aucune allusion aux oracles de leur prophétesse. S'ils avaient agi autrement, ils eussent immédiatement provoqué l'opposition et attiré sur eux les condamnations d'une Eglise aussi tempérée et conservatrice que celle de Rome. Le seul fait qu'ils y vécurent quelque temps en paix suffit à prouver leur prudence. Ils se bornèrent à insister sur le côté moral de leur doctrine, à tonner contre la corruption du siècle, contre le relâchement des mœurs dans l'Eglise. Impitoyables pour les secondes noces, ils prêchaient les jeûnes excessifs et flétrissaient sans ménagement tout acte de prudence

qui pouvait conduire à éviter le martyre. Sur tous ces points ils rencontraient de nombreuses adhésions, car ils ne faisaient que pousser à ses conséquences logiques le rigorisme qui existait avant eux à Rome. Ce qu'il y avait de plus grave dans leur enseignement qui circulait probablement sous la forme de la propagande individuelle, c'était l'idée qu'ils se faisaient de l'Eglise. Ils la voulaient absolument pure, et réclamaient pour elle la sainteté absolue, comme si dans sa condition terrestre et visible il lui était possible de réaliser complétement son divin idéal. A ce point de vue, la charge ecclésiastique perdait toute importance. « Ce qui fait l'Eglise, disaient-ils, c'est l'Esprit-Saint par l'homme spirituel et non le nombre des évêques[1]. » La prédilection du montanisme pour l'extase, pour les dons surnaturels de la prophétie aboutissait au même résultat. Pour maintenir cette pureté sans tache de l'Eglise, les disciples de Montanus s'opposaient à la réhabilitation publique des pécheurs scandaleux, ils n'admettaient pas que la débauche pût jamais recevoir son pardon devant les hommes, ils repoussaient absolument la seconde repentance qui était admise universellement. C'est ainsi que la distinction entre les péchés véniels et les péchés mortels poussée à cette extrémité ne permettait pas au tribunal de la pénitence de s'élever dans l'Eglise. Or, comme c'est là que l'épiscopat devait trouver son trône et asseoir sa domination, la tendance hiérarchique rencontrait dans le montanisme son adversaire le plus déclaré. La lutte

[1] Tertull., *De pudicitia*, 21.

tre les deux tendances n'arriva pas de suite à l'état u. La rupture fût venue bien plus tôt, sans l'interven- n des chrétiens de la Gaule qui semblent avoir été bord favorables au montanisme. Les confesseurs de on paraissent avoir éprouvé une vive sympathie pour grands apologistes du martyre. L'Eglise de Lyon ait appris que le montanisme commençait à soulever elque agitation à Rome et que l'évêque Eleuthère était posé à le condamner. Irénée y fut envoyé porteur une lettre qui recommandait l'apaisement[1]. Eleuthère ramené à des sentiments pacifiques par cette inter- ation déjà considérable. Les montanistes furent ména- s et purent continuer leur propagande. La tendance rarchique ne désarma pas pour cela. La lutte devait ranimer promptement. Tertullien lui imprima une leur nouvelle pendant le séjour qu'il fit à Rome. Il y iva en pleine crise, alors que le parti épiscopal pré- rait ses plus graves usurpations sous l'évêque Zéphy- us.

Cette crise, il nous est possible de la décrire d'après nouveaux documents qui nous ont fourni en quelque rte le bulletin détaillé de la bataille dont on n'avait gtemps connu que les résultats derniers. La décou- rte des *Philosophoumena* d'Hippolyte a jeté le jour le s vif sur la lutte ardente engagée au profit de l'épis- pat dans la capitale de l'empire. Le voyage de Ter- lien à Rome est une grande date dans cette lutte. Les constances qui l'y amenèrent, les conflits auxquels il

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 4.

prit part, les graves conséquences de son intervention, tout a une importance extraordinaire à cette heure décisive. Depuis le voyage d'Irénée et sa mission pacificatrice, le montanisme avait continué à se développer dans l'Eglise de Rome, sans être constitué en schisme, bien qu'il ne cessât de propager des idées schismatiques. Il est évident que la rupture était inévitable. Irénée lui-même, mieux instruit sur la nature d'une tendance qui était en opposition flagrante avec ses propres conceptions sur l'épiscopat, l'avait désavouée et réfutée dans son grand livre contre les hérésies. Cependant la condamnation officielle manquait encore. La question avait été laissée indécise. Ce ne fut que sous l'évêque Victor, successeur d'Eleuthérus (185-197) que l'on sortit de cette hésitation prolongée. Encore fallut-il l'intervention d'un hérétique d'Asie Mineure, l'unitaire Praxéas dont l'hérésie échappa d'abord aux chrétiens de Rome, qui étaient fort peu versés dans les profondeurs de la théologie et capables de graves malentendus dans les choses de la pensée. Praxéas était l'ennemi juré du montanisme, dont il repoussait énergiquement les idées trinitaires[1]. Les disciples de Montanus insistaient avec une énergie particulière sur la distinction des personnes divines pour relever d'autant plus le Paraclet, et par lui l'inspiration continue dont ils se prétendaient les représentants. Praxéas obtint leur excommunication formelle de l'évêque Victor, d'autant plus facilement que Caïus, docteur vénéré dans tout l'Occident, avait

[1] Voir le vol. V de mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, p. 172.

attaqué vivement les idées millénaires du montanisme. Il n'eût pas si facilement réussi si l'évêque de Rome, partisan déclaré de la hiérarchie et très-disposé à en soutenir les prétentions les plus excessives, n'eût trouvé dans cette condamnation l'occasion de frapper un parti qui lui faisait une opposition déclarée sur le terrain ecclésiastique [1].

Tertullien, bien que déjà fort incliné au rigorisme montaniste, n'avait pas encore fait acte d'adhésion à la secte; ou plutôt le montanisme n'était pas encore organisé comme un schisme en Occident, il n'y avait pas eu lieu pour le fougueux Carthaginois de rompre avec l'Eglise. Quand il apprit qu'un hérétique notoire tel que Praxéas avait obtenu la condamnation d'hommes austères qui lui paraissaient le sel de la terre et de l'Eglise, il ne se contint plus; il arriva à Rome tout bouillant d'indignation, et engagea avec le clergé de cette ville une polémique passionnée qui eut pour effet de le rallier aux excommuniés de l'évêque Victor. La question théologique se mêla de suite à la question disciplinaire; ce fut tout ensemble la liberté et la sainteté de l'Eglise que Tertullien défendit avec l'emportement et l'exagération de sa nature, comme on peut s'en convaincre par son écrit sur la *Pudicité*, qui porte l'empreinte brûlante de ces débats orageux. Il est vrai que l'état dans lequel Tertullien trouva l'Eglise de Rome était bien fait pour l'exaspérer. C'est ici que le témoignage d'Hippolyte est d'une haute valeur, car il comble une lacune

[1] « Idem tunc episcopum romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, coegit et litteras pacis revocare jam emissas. » (Tertull., *Adv. Prax.*, 1.)

dans l'histoire de cette période si importante de l'Eglise de Rome[1].

L'évêque Victor avait été remplacé en l'an 197 par Zéphyrinus, homme ignorant, peu au courant des règles ecclésiastiques, accusé même d'un amour immodéré de l'argent. C'était un prêtre médiocre, bien fait pour être l'instrument d'un intrigant. Il était entièrement tombé sous l'influence de Calliste. Celui-ci, quoique relégué à la campagne par Victor pour y faire oublier un passé peu honorable, avait réussi, par ses artifices, à capter la bienveillance du nouvel évêque. Il était parvenu à l'incliner à ses vues particulières et gouvernait déjà sous son nom[2]. Calliste était le maire du palais de cette royauté illusoire et fainéante. Nous ne contestons pas que le biographe de Calliste n'ait chargé les couleurs en racontant la jeunesse de l'ancien esclave devenu à ses yeux le corrupteur de l'Eglise. Néanmoins, Hippolyte ne saurait être accusé de calomnie. Les deux parties de la vie de Calliste concordent parfaitement. On sait qu'il commença par se montrer économe infidèle au service de son maître Carpophore, qui tenait une espèce de banque populaire, et que pour échapper aux réclamations des malheureux qu'il avait frustrés, il se

[1] La source principale pour cette crise de l'Eglise de Rome est dans les *Philosophoumena* de saint Hippolyte, dont nous avons établi l'authenticité en discutant toutes les hypothèses contraires. On trouvera la littérature du sujet dans la *note B* du troisième volume de notre *Histoire* (1er volume de la seconde série, p. 498). Nous faisons nos citations d'après l'excellente édition avec commentaire de Dunker et Schneidewin, Gœttingue, 1859.

[2] Τὸν Ζεφυρῖνον, ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων... ἦγεν εἰς ὃ ἐβούλετο, ὄντα δωρολήπτην καὶ φιλάργυρον. (*Phil.*, IX, 11.)

rendit à la synagogue un jour de sabbat pour faire une profession retentissante de christianisme. Il réussit ainsi à se faire exiler en Sardaigne comme confesseur, au lieu d'être envoyé aux mines comme fripon. Grâce à ses sollicitations, il obtint de participer à l'amnistie que la maîtresse de Commode, Marcia, qui était bien disposée pour la religion nouvelle, avait obtenue en faveur d'un certain nombre de chrétiens exilés. L'évêque Victor ne s'y laissa pas tromper, et il éloigna de Rome le prétendu martyr. Il faut que ces tristes précédents aient été quelque peu oubliés, pour que Zéphyrinus ait osé rapprocher Calliste de sa personne, et lui donner un poste de confiance et de gouvernement dans la grande Eglise dont il n'était que le chef nominal. Une fois parvenu à cette position importante, Calliste n'eut qu'un but, devenir évêque lui-même et agrandir à son profit le pouvoir épiscopal. De là ses flatteries à tous ceux qui pouvaient l'aider dans son dessein, ses avances aux hérétiques à moitié panthéistes tels que Cléomène, Noëtus ou Sabellius[1]. Si l'on cherche à s'expliquer la faveur qu'il leur montra, on reconnaît promptement qu'elle tient beaucoup moins à la hardiesse de leur spéculation qu'à leur hostilité déclarée contre le montanisme; qu'ils combattaient pour les mêmes raisons que Praxéas. Or, le montanisme c'était l'ennemi par excellence de la hiérarchie, le Mardochée couvert de cendres qui protestait jusque sur le seuil de l'Eglise contre les usurpations

[1] Voir ce récit détaillé avec les citations dans le vol. III de mon *Histoire*, p. 112-120. Voir sur la doctrine de ces hérétiques le V[e] vol. de mon *Histoire*, p. 178-183

de l'épiscopat, le sombre prédicateur de la repentance qui ne réclamait la sainteté que pour fonder sur elle la liberté du peuple de Dieu. Il avait beau avoir été condamné, l'arrêt qui l'avait frappé était bien récent, les sympathies des chrétiens austères lui appartenaient encore. Calliste cherchait partout des alliés contre la tendance montaniste, dans l'unique dessein d'établir contre elle la souveraineté épiscopale. Nous le voyons, en effet, à cette époque, pousser Zéphyrinus à rendre un décret qui conféra aux évêques le droit de remettre les péchés en vertu de leur charge.

Tertullien arriva à Rome à la veille de la promulgation de ce décret, alors qu'il faisait l'objet de tous les débats. Saint Jérôme constate qu'il entra dans une violente polémique contre les anciens de l'Eglise de Rome[1]. Il est incontestable que le rusé Calliste était à la tête du parti hiérarchique; ce fut donc surtout avec lui que Tertullien eut à lutter. Nous pouvons trèsbien nous représenter ce que fut sa polémique; elle porta à la fois sur la question de doctrine et sur la question de discipline. Retrouvant en pleine vogue les idées de Praxéas qu'il avait crues condamnées sans rémission, et qui reparaissaient sous une forme plus audacieuse, il leur opposa sa théologie déjà tout imbue de montanisme. On sait qu'il poussait la distinction des personnes divines jusqu'à la subordination la plus absolue du Fils au Père. Sur la question disciplinaire, il

[1] « Hic cum usque ad mediam ætatem presbyter ecclesiæ permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum romanæ ecclesiæ, ad Montani dogma delapsus. » (Hyeron., *De viris illustribus*, 53.)

dirigea sa véhémente discussion contre l'usurpation méditée par le clergé de Rome au profit de l'épiscopat. Son traité de la *Pudicité*, écrit à une date postérieure, ressuscite pour nous la puissante argumentation dont il s'était servi pour combattre une tentative si audacieuse.

Il faut faire deux parts dans la polémique de Tertullien. Il a raison de lutter contre la prétention nouvelle de l'épiscopat de s'emparer du pouvoir des clefs, mais à cette innovation il en oppose une autre, qui est une exagération en sens contraire, c'est le refus absolu d'admettre une seconde repentance publique après le baptême, spécialement en ce qui concerne l'incontinence. Il adopte de suite sur ce point et sans aucun adoucissement l'implacable discipline du montanisme, et il affaiblit ainsi sa juste résistance aux empiétements du parti hiérarchique. Tertullien lança contre ses adversaires un torrent d'éloquence impétueuse qui roule bien des sophismes dans ses eaux débordées. Il poussa à outrance la distinction entre les péchés véniels et les péchés mortels, refusant pour ceux-ci tout relèvement de ce côté de la tombe[1]. L'Eglise, jusqu'alors, avait refusé la réhabilitation à l'apostasie et à l'homicide. Tertullien cherche à établir que l'adultère ne mérite pas plus d'indulgence. Il en fait une peinture effrayante : il le montre s'avançant entre l'idolâtrie et le meurtre. L'idolâtrie le prépare dans ses sanctuaires impurs et sous l'ombre de ses bocages où elle enivre l'âme à la

[1] Tertull., *De pudicitia*, 2.

coupe des plaisirs corrupteurs. Le meurtre marche après lui, car le sang suit toujours la volupté, tantôt pour la punir, tantôt pour en faire disparaître les traces. Quelles haines n'allume pas l'incontinence et quels crimes ne fait-elle pas commettre pour se dérober à la honte! L'infanticide et l'avortement sont ses conséquences les plus fréquentes[1]. Pourquoi se montrer si dur pour l'apostasie? Renier sa foi devant le bûcher ou devant le cirque, en face des tourments les plus terribles, est-ce un acte plus coupable que de la répudier en fait devant l'attrait des plaisirs[2]? Tertullien écarte toutes les paraboles miséricordieuses qu'on lui oppose, telles que celles de la brebis et de la drachme perdues, du fils prodigue. Il tord l'Écriture pour en extraire l'amertume d'une sévérité outrée. Les textes les plus positifs ne trouvent pas grâce devant lui[3]. Il conteste la réhabilitation de l'incestueux de Corinthe, malgré l'évidence[4]. Il en appelle au ton général de la première lettre aux Corinthiens, « écrite non avec de l'encre mais avec du fiel et toute enflammée du feu d'une colère vengeresse[5]. » Peu s'en faut qu'il ne fasse de saint Paul et de saint Jean des sectaires impitoyables, des montanistes sans entrailles. S'il a parlé sur ce ton à Rome, — et il est certain qu'il n'a pas modéré son langage dans l'excitation de la lutte, — il a dû

[1] Tertull., *De pudicitia*, 5.
[2] *Id.*, 22.
[3] *Id.*, 7-10.
[4] *Id.*, 13.
[5] « Animadvertamus totam epistolam primam, ut ita dixerim, non atramento sed felle conscriptam, tumentem, indignantem, invidiosam. » (*Id.*, 14.)

nuire étrangement à sa cause et provoquer une réaction puissante non-seulement contre ses erreurs, mais contre la part de vérité qu'il défendait. Et cependant elle était bien importante, et présentée avec plus de modération, elle eût pu retarder le triomphe du parti hiérarchique.

Tertullien s'oppose de toute son énergie à ce que l'épiscopat s'empare du pouvoir des clefs. S'il ne veut pas d'une seconde repentance, au moins fait-il une différence entre l'ancienne coutume de l'Eglise et l'innovation que l'on ose proposer. Jusqu'à ce moment, le pénitent devait manifester ses sentiments devant l'Eglise entière; il versait devant elle les larmes du repentir. C'est à elle qu'il confessait publiquement son péché, et c'est elle tout entière qui était le témoin de sa douleur et le garant de sa réintégration. Tout est changé si la réhabilitation est prononcée par un homme, sous prétexte qu'il est revêtu d'une charge ecclésiastique. Tertullien lui conteste absolument ce droit. « Dieu seul, dit-il, peut pardonner les péchés, même les péchés mortels qui auraient été commis contre lui[1]. » Là où il y a révélation directe, manifestation surnaturelle de sa volonté, on peut admettre la possibilité de ce pardon, même pour les péchés irrémissibles sur la terre. Ce droit appartenait aux apôtres, parce que tout était miraculeux dans leur mission. Où sont les morts que les évêques de l'époque ont ressuscités? Où sont les prodiges qu'ils ont accomplis? On pourrait reconnaître le

[1] « Quis dimittit delicta, ni solus Deus, et utique mortalia quæ in ipsum fuerint admissa? » (Tertull., *De pudicitia*, 21.)

même droit aux saints prophètes dont le Paraclet a touché la bouche de son charbon de feu. Quand l'Esprit parle directement dans l'Eglise des saints, par une inspiration surnaturelle, toutes les règles fléchissent[1]. Mais quel rapport cette réhabilitation miraculeuse a-t-elle avec l'ordre ecclésiastique ordinaire? Elle ne tire point à conséquence pour tout ce qui ne porte pas l'empreinte du miracle immédiat ou de la prophétie.

Tertullien relève avec vigueur l'argument que l'on paraît déjà à Rome avoir tiré des paroles de Jésus-Christ à saint Pierre : « Je bâtirai mon Eglise sur cette pierre et je te donne les clefs du royaume. » Il soutient que cette déclaration ne porte que sur la personne de Pierre, qu'elle ne lui confère point un pouvoir qui soit transmissible. Le grand apôtre, qui a introduit dans le royaume de Dieu les trois mille Juifs rassemblés le jour de la Pentecôte, leur a vraiment ouvert la porte des cieux. Quand il foudroyait Ananias et Saphira, il usait du pouvoir redoutable de lier les coupables comme il usait de celui de délier quand il dispensait les prosélytes issus du paganisme de se soumettre aux prescriptions de la synagogue. Mais toutes ces prérogatives lui étaient uniquement personnelles[2]. Qu'on nous montre d'ailleurs quels sont les adultères qu'il a relevés? Ainsi, en résumé, l'Eglise, dans son organisation régulière, n'a aucun de ces grands pouvoirs qui ne se légitiment que par le miracle ou l'inspiration. « Montre-moi, dit Tertullien à l'épiscopat de son temps,

[1] Tertull., *De pudicitia*, 21.
[2] « Domini intentionem hoc personaliter Petro conferentem. » (*Id.*, 21.)

montre-moi tes signes auxquels je te reconnaîtrai apôtre et prophète, et alors je reconnaîtrai en toi l'organe de la Divinité, et tu pourras réclamer le droit de remettre de pareils forfaits. Si tu n'es commis qu'aux soins de la discipline, si tu es appelé non à régir mais à servir, qui es-tu pour montrer une indulgence semblable? N'étant ni prophète, ni apôtre, tu manques de la vertu qui te rendrait capable d'accorder de tels pardons[1]. » Tertullien proteste contre la morale facile qui résulterait du relâchement de la discipline. Dans une vive image, il compare le casuiste qui cherche un équilibre impossible entre la chair et l'esprit au danseur qui essaye de se maintenir entre deux abîmes sur la corde roide. C'est, selon son expression hardie, « le funambule de la chasteté et de la pudeur[2]. » Tertullien résume son argumentation par ces mots, qui frappent au cœur les prétentions qu'il combat : « Le pardon est le droit du Maître et Seigneur, et non du serviteur, le droit de Dieu et non du prêtre[3]. »

On comprend que de passion et de colère devait soulever une pareille polémique tombant comme la foudre dans un milieu déjà si troublé, si agité. Les rigoristes s'exaltaient dans leur sens, tandis que bien des âmes chrétiennes étaient froissées par cette discipline sans pitié qui cherchait à déchirer de l'Evangile les pages les plus émouvantes, et qui mettait dans les mains du bon

[1] Tertull., *De pudicitia*, 21.
[2] Age, tu funambule pudicitiæ et castitatis. » (*Id.*, 10.)
[3] « Domini enim, non famuli est jus et arbitrium, Dei ipsius non sacerdotis. » (*Id.*, 21.)

Pasteur une verge de fer au lieu de la houlette qui rassemble les égarés. Tertullien fortifiait ainsi le parti qu'il cherchait à abattre. Ce fut peu après son départ de Rome, lorsqu'il eut secoué la poussière de ses pieds sur la grande Eglise devenue infidèle à ses yeux, que Zéphyrinus consacra par un arrêté formel le droit de l'évêque de pardonner de par son autorité sacerdotale les péchés déclarés mortels, tels que l'adultère et l'impudicité. Tertullien l'appelle avec une amère ironie l'évêque des évêques, sans se douter que cette appellation sera plus tard une réalité et couronnera une longue série d'usurpations [1]. Avec une éloquence magnifique, il lui demande où il va placer ce trop fameux décret : « Sera-ce à la porte des lieux de débauche, sous leurs infâmes écriteaux? Une repentance si dérisoire doit être proclamée aux lieux mêmes où le vice la rend nécessaire. Il faut qu'on lise l'assurance du pardon là où on entre avec l'espoir de l'obtenir. Eh bien, non, c'est sur la porte de l'église qu'on affiche une telle promesse, et l'on dit que l'Eglise est une vierge! Loin, bien loin de l'épouse de Christ une si abominable proclamation [2]! »

Il ne semble pas que le parti hiérarchique ait cru avoir suffisamment triomphé avec Zéphyrinus, car sous son successeur, qui ne faisait que continuer son règne, le décret si violemment incriminé par Tertullien fut promulgué une seconde fois ou du moins confirmé. Le parti

[1] « Maximus episcopus episcoporum edicit : Ego et mechiæ et fornicationis delicta pœnitentia functis dimitto. » (Tertull., *De pudicitia*, 1.)

[2] « Et ubi proponetur liberalitas ista. Ibidem, opinor, in ipsis libidinum januis. Sed hoc in ecclesia legitur et virgo est! » (*Id.*)

hiérarchique s'y crut obligé quand il se vit en face d'une opposition nouvelle, d'autant plus redoutable qu'elle était plus modérée et ne pouvait être accusée de schisme.

Retraçons les circonstances dans lesquelles se produisit ce second conflit. Calliste était arrivé à ses fins à la mort de Zéphyrinus. A force d'habileté, de flatterie, de souplesse, il avait recruté des adhérents en nombre suffisant pour être élu évêque (218-223). Qu'un ancien esclave pût atteindre cette haute charge, rien ne nous paraît plus admirable et mieux en accord avec cette égalité absolue dans le Christ au point de vue religieux que saint Paul avait proclamée en termes magnifiques, quand il disait : « En lui il n'y a plus esclave ni libre. » Malheureusement cet esclave avait transporté dans l'Église l'esprit d'intrigue des affranchis de la noblesse romaine. Après une jeunesse déshonorée dont le souvenir était sans doute effacé, nous l'avons vu flatter les hérétiques venus d'Orient, tant qu'ils n'étaient pas démasqués, et chercher chez ceux que leurs doctrines particulières séparaient profondément du montanisme un point d'appui contre ces rigides opposants de la hiérarchie. Une fois nommé évêque, Calliste se débarrasse de ses alliés incommodes et excommunie Sabellius, son ami de la veille. Il fut plus ou moins forcé à cet acte malgré les caresses dont il l'avait comblé, par l'attitude énergique de l'un des anciens de l'Église de Rome qui n'était autre qu'Hippolyte, plus tard évêque d'Ostie. Ce n'était pas un adversaire qu'il fût permis de dédaigner. Sa réputation était grande. Il était de la race des illustres apologistes d'Alexandrie, et versé dans toutes les

sciences philosophiques. La conclusion de son livre sur les hérésies est d'un ton oratoire simple et grand qui révèle en lui le don d'une parole éloquente. Il appartenait au parti rigoriste, mais sans tomber dans les exagérations du montanisme qu'il avait combattues de même que Caïus, autre docteur de cette même Eglise romaine, qui s'était surtout attaché à réfuter les rêveries des prétendus prophètes. Hippolyte exagérait sans doute l'ascétisme chrétien[1]; il était hostile au mariage des clercs depuis leur entrée en charge. Toutefois il ne tombait pas dans la dureté des sectateurs de Montanus; il ne refusait point aux pécheurs la possibilité de la réhabilitation. Dès longtemps il avait résisté à Zéphyrinus et à Calliste, contraignant plus d'une fois le premier à reculer. C'est grâce à sa vive polémique contre les monarchiens subtils, avec lesquels Calliste avait pactisé, que le nouvel évêque fut obligé de revenir au moins en apparence à l'orthodoxie. La lutte allait de nouveau s'engager avec une grande âpreté sur le terrain ecclésiastique. Calliste était obligé de ménager ceux qui l'avaient porté au pouvoir. Plus il en était indigne, plus il était dans leur dépendance. Il était tenu de payer leur adhésion en complaisances de toute sorte. Il paraît surtout avoir ménagé deux catégories de personnes, les membres de son clergé et les grandes dames. Celles-ci contractaient souvent des unions irrégulières avec des

Dœllinger, qui admet l'authenticité des *Philosophoumena*, s'est attaché faire d'Hippolyte un Novatien anticipé, un pur schismatique, qui aurait été relégué à Ostie pour mettre un terme aux violentes querelles suscitées par lui. Mais ce sont de simples inductions destinées à blanchir Calliste. (Voir *Hippolytus und Callistus*, von Dœllinger, Regensburg, 1853.)

hommes de la basse classe ou même des esclaves. Calliste ferma les yeux sur ces graves désordres, comme sur bien d'autres[1]. S'appuyant sur le décret de Zéphyrinus, il déclara qu'il avait l'autorité nécessaire pour pardonner toute espèce de péchés[2]. Ainsi se trouvait confirmée l'usurpation de son prédécesseur. Elle étendait l'autorité épiscopale sur deux points très-graves; tout d'abord le droit de pardonner les péchés était désormais dévolu à l'évêque personnellement; ensuite ce droit n'était plus limité comme autrefois, et s'appliquait à tous les péchés. Le nouveau sacerdoce qui se constituait sur ces bases était bien plus privilégié que l'ancien qui s'était borné à offrir des sacrifices expiatoires, sans se donner comme le gardien et le dispensateur des pardons de Dieu.

Calliste fortifia l'idée de la prêtrise d'une autre manière encore. Obligé à l'indulgence envers son clergé, il faisait fléchir toutes les règles qui jusqu'alors avaient été imposées aux candidats à la charge ecclésiastique. Les secondes et les troisièmes noces n'étaient plus un obstacle à la consécration[3]. Son décret sur l'irrémissibilité de l'épiscopat est de beaucoup le plus grave. Il portait en principe qu'un évêque qui aurait commis un

[1] *Phil.*, IX, 12, p. 461.

[2] Πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. (*Id.*, IX, 12, p. 458.) Hippolyte semble attribuer à Calliste l'initiative complète de ce décret. Cependant Tertullien semble parler d'un décret analogue rendu lors de son voyage à Rome sous l'épiscopat de Zéphyrinus. Il est possible que Calliste ait donné plus d'extension au premier décret dont il était d'ailleurs l'auteur véritable.

[3] *Id.*, IX, 12, p. 459.

péché mortel ne devait pas être déposé[1]. Calliste isolait ainsi la charge de toutes les qualités morales; la sainteté s'effaçait devant l'institution canonique. Tandis que le montanisme la réduisait à rien, elle devenait l'essentiel pour lui. Il était dans la logique de la tendance hiérarchique qui est gravement compromise du jour où la compétence spirituelle l'emporte sur la charge, car on ne peut insister sur la sainteté sans restaurer le sacerdoce universel, puisqu'elle n'est le monopole d'aucune catégorie de chrétiens et que toutes les institutions et toutes les consécrations du monde n'y font rien.

Calliste ne se contentait pas de ces actes si fâcheux, il en formulait la théorie raisonnée. Fondateur véritable des Eglises ouvertes aux multitudes inconverties, il invoquait la parabole de l'ivraie et du bon grain pour ajourner au jugement dernier toute discipline sérieuse. C'est lui qui a inventé la fameuse comparaison de l'arche de Noé, où les animaux impurs avaient trouvé place tout aussi bien que les purs[2]. Il en concluait que ce qui importait le plus dans ce grand navire de l'Eglise sur lequel naviguait un équipage si mêlé, c'était le pilote. L'autorité ecclésiastique était fortifiée de tout ce que perdait la sainteté. C'est de cette manière que cet habile artisan d'intrigues, ce magicien, comme l'appelle Hippolyte, opérait l'une des plus gran-

[1] Οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. (*Phil.*, IX, 12.)

[2] Τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι. *Id.*, IX, 12.)

ses révolutions de la société religieuse. Le pouvoir des chefs, après avoir été saisi par des mains séniles ou flétries, devait passer à des évêques héroïques comme Étienne, et être purifié par le sang des martyrs dans la seconde moitié du troisième siècle. Il est possible que Calliste lui-même ait eu le grand honneur de périr comme confesseur. Il ne le méritait certes pas, bien qu'on puisse supposer que lui-même se soit amélioré dans ces glorieuses souffrances. On comprendrait alors que le dernier souvenir de sa vie ait enveloppé tout son passé.

Le triomphe du parti hiérarchique à cette époque est attesté dans le document le plus impersonnel qu'on puisse imaginer. Le livre pontifical, qui relate avec les noms des évêques les changements du rituel, porte qu'au temps de Zéphyrinus et de Calliste le peuple chrétien n'eut plus le droit de porter l'oblation du pain et du vin sur la table eucharistique, mais qu'il dut les faire passer par les mains des diacres et des anciens. Le culte porta ainsi l'empreinte de la révolution opérée au profit de l'idée épiscopale et sacerdotale.

Hippolyte ne nous apprend pas quel effet eut son opposition dans l'Eglise de Rome. Nous savons qu'elle fut très-vive et très-violente, car il ne recule pas devant l'invective. Ce qui est certain, c'est que malgré sa haute supériorité intellectuelle, il fut vaincu comme l'avaient été les montanistes, et probablement en partie par suite des exagérations que nous avons signalées. L'épiscopat était constitué à Rome vers l'an 236 avec un caractère sacer-

dotal et irrémissible. Il dominait une Eglise qui se courbait volontiers sous une main indulgente et consentait à élever très-haut le siége épiscopal, pourvu que la discipline fût abaissée d'autant. Par bonheur, la persécution devait de nouveau faire passer à son crible cette chrétienté quelque peu déchue et ajouter de grandes et glorieuses pages à l'histoire de cette grande Eglise de Rome.

CHAPITRE VII

LA CRISE ECCLÉSIASTIQUE AU TEMPS DE CYPRIEN

248 — 264 [1]

Les grands avantages remportés à Rome par le parti hiérarchique furent confirmés et accrus à Carthage dans la période suivante, grâce à l'immense influence d'un des plus grands évêques qu'ait possédés l'Eglise. A vrai dire, ils ne furent consacrés que du jour où la politique d'intrigue qui avait tant contribué à les conquérir prit fin, où l'esprit de gouvernement et de domination fut inspiré par des mobiles supérieurs. Entre Calliste et Cyprien la différence est grande; l'évêque de Carthage purifia au feu de son zèle un pouvoir obtenu par des menées presque criminelles, mais s'il l'épura, il ne le conserva pas moins et sut encore l'augmenter en obéissant à des convictions sincères et en poursuivant un but élevé. L'un des secrets de son succès fut de s'arrê-

[1] Neander a admirablement raconté la crise ecclésiastique de Carthage. *Allgemeine Geschichte der Christlich Religion*, 1er Band. zweit. Abschnitt., III. Voir aussi l'ouvrage déjà cité de Ritschl, p. 555-574. La source principale est le recueil des lettres de saint Cyprien, qui dirigeait son Eglise de sa retraite pendant la persécution.

ter à temps et de résister à ce qui dépassait son époque dans les tentatives de centralisation excessive auxquelles l'Eglise de Rome poussait hâtivement.

Après la mort d'Hippolyte, la lutte entre les deux partis qui s'étaient partagé l'Eglise passa de Rome à Carthage pour revenir encore une fois se déchaîner dans la capitale de l'empire et s'y dénouer au profit du pouvoir épiscopal que tout contribuait à fortifier. La tendance rigoriste et antihiérarchique se montra beaucoup moins schismatique à ses débuts dans l'Afrique proconsulaire qu'en Italie, aussi souleva-t-elle une opposition plus modérée et put-elle s'y maintenir un certain temps au sein du clergé. Félicitas et Perpétua, qui furent au nombre des plus glorieuses héroïnes de la persécution, appartenaient évidemment à cette tendance, comme le prouve la vision rapportée avec complaisance par l'auteur inconnu des actes de leur supplice. Il les range au nombre des femmes qui sont honorées de l'inspiration du Paraclet. Dans une de leurs saintes extases, l'évêque Opatus et le prêtre Aspasius leur apparaissent l'un à la droite des portes célestes et l'autre à la gauche; ils portent sur leurs traits l'empreinte de la tristesse, parce qu'ils sont divisés entre eux. Ils demandent aux martyrs de les réconcilier. Le sujet de leur dissentiment ressort très-clairement des paroles adressées à l'évêque par les confesseurs; ils lui reprochent d'avoir un troupeau qui semble venir du cirque et de ses spectacles profanes. Comme Aspasius n'est l'objet d'aucun blâme, on en peut inférer que la lutte entre l'ancien et l'évêque portait sur la discipline; le parti rigoriste trou-

vait sans doute ce dernier trop indulgent pour la facilité avec laquelle les chrétiens de Carthage se mêlaient à la vie païenne. On voit que c'est de ce côté sévère qu'inclinaient Félicitas et Perpétua. Il s'ensuit que déjà vers l'an 202 la tendance montaniste comptait des adhérents parmi les confesseurs et dans le clergé de l'Eglise. Tertullien lui appartenait longtemps avant sa rupture déclarée avec l'Eglise de Rome, car ses premiers écrits ont déjà une teinte prononcée d'ascétisme. On sait avec quelle âpreté et quelle vigueur éloquente il défendit le montanisme dans ses derniers traités. Il ne paraît pas cependant qu'une séparation tranchée se soit opérée entre les rigoristes et l'Eglise. Le traité *Sur le voile des vierges* contient une allusion peu claire à un commencement de rupture, par suite de l'espèce de contrainte que l'on aurait exercée sur les jeunes femmes montanistes en les forçant à paraître à visage découvert dans les saintes assemblées[1]. Toutefois, ce vague indice ne permet pas de conclure à une séparation absolue. Il faut bien en tout cas que le schisme n'ait pas été durable pour que Tertullien à peine mort ait été entouré d'un si universel respect et considéré avec raison comme la meilleure gloire de la chrétienté d'Afrique. Ses idées se sont naturellement répandues à la faveur de cette admiration que Cyprien partageait entièrement. Nous savons d'ailleurs que le montanisme comptait encore plus d'un adhérent dans l'épiscopat oriental.

Ce qui est certain, c'est que le parti antiépiscopal ne

[1] Tertull., *De virgin. veland.*, 2.

cessa pas d'être représenté dans le clergé de Carthage. A voir son attitude vis-à-vis de Cyprien dans la persécution de l'empereur Dèce, il semble s'être momentanément dépouillé de son rigorisme excessif qui n'avait guère eu occasion de s'exercer pendant les longues années de paix dont l'Eglise avait joui. Il se souciait beaucoup plus de la liberté de l'Eglise que de sa discipline, et sa préoccupation principale était de sauver le plus qu'il pourrait des anciens droits contre les empiétements de l'épiscopat. Plus tard, nous le verrons revenir à ses traditions de sévérité outrée et renouveler les mêmes débats qu'à la période précédente. Ce parti ne pouvait combattre victorieusement un évêque comme Cyprien. Celui-ci a été la personnification idéale du parti hiérarchique à cette phase de son développement comme Irénée l'avait été dans la seconde moitié du second siècle. Nous n'avons pas à revenir sur les circonstances de sa vie. Nous connaissons déjà ce grand chrétien à l'esprit ferme et droit; son cœur déborde d'amour pour son troupeau, surtout quand il est dispersé et en péril; sa volonté est indomptable; chez lui la prudence s'unit à l'héroïsme, et il considère son autorité comme un dépôt sacré qu'il doit aussi bien défendre contre les schismatiques qu'il est prêt à maintenir sa foi à la barre du tribunal du proconsul. Aucune ambition mesquine ne l'anime; il se croit commis à la garde d'un poste d'honneur et de péril nécessaire à la défense des biens les plus précieux de l'Eglise. S'il parle de haut, c'est qu'il est vraiment placé à une grande hauteur morale par la grandeur du danger et du devoir. On ne peut nier néanmoins que

cette fierté du chef militant ne s'exalte souvent outre mesure dans le feu de la lutte et qu'il ne s'y mêle quelque arrogance. Chose étrange! Cyprien, l'adversaire juré du mysticisme effréné du montanisme, l'homme de l'organisation réglée, a aussi ses visions et ses heures d'extase. Il les invoque comme des révélations. Il est vrai qu'elles ne sont que la consécration de ses idées préférées. C'est ainsi qu'il croit avoir entendu une voix céleste lui dire : « Celui qui ne croit pas au Christ quand il fait un évêque sera bien forcé de croire en lui lorsqu'il vengera son pontife [1]. » Quand pour attester son humilité Cyprien invoque le témoignage universel qui lui est rendu, il donne une preuve médiocre de cette vertu [2]. Il mérite en s'exprimant de la sorte que ses adversaires invoquent contre lui l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres. Il serait néanmoins injuste de voir dans l'orgueil de sa charge le mobile principal de sa polémique. Il faut le prendre tout entier avec son pur dévouement et ce mélange de passions humaines que les saints n'évitent pas.

§ I. — *Première phase de la lutte pendant la persécution de Décius.*

Dès son entrée en charge, Cyprien rencontra une vive opposition dans le clergé de Carthage. On se souvient que ce fut seulement deux ans après son baptême (248)

[1] « Qui Christo non credit sacerdotem facienti postea credere incipiet sacerdotem vindicanti. » (Cyprien, *Ep.*, 66, 10.) Mes citations sont faites d'après *l'édition Tauchnitz*, Leipzig, 1838.

[2] *Id.*, 66, 2.

qu'il fut élevé à l'épiscopat par une sorte d'acclamation populaire. Cette élection si prompte fut contestée. Il est probable que ce ne fut pas tant la manière dont il avait été choisi que sa tendance que l'on attaquait. Les dissidences qui partageaient l'Eglise de Carthage au temps de Perpétua et de Félicitas y subsistaient encore comme dans la plupart des autres Eglises. Tout était prétexte pour les ranimer. Cinq anciens ou prêtres, — car l'idée sacerdotale a assez fait de progrès à cette époque pour que le second terme doive être employé de préférence, — protestèrent contre l'élection de Cyprien et lui firent une vive opposition [1]. A leur tête était Novatus. Cyprien l'accable des accusations les plus graves; il prétend qu'il a laissé son père mourir de faim au fond d'une bourgade; qu'il a hâté par ses violences la mort de sa femme et scandalisé l'Eglise de toutes sortes de manières [2]. Il est difficile de faire la part de la passion et celle de la vérité dans cette peinture d'un ennemi juré. Evidemment ces reproches sanglants n'étaient pas prouvés quand Novatus se mit à la tête de l'opposition contre Cyprien, sinon il eût eu la bouche immédiatement fermée et sa déposition eût mis fin à la lutte. Quoi qu'il en soit, il ressort des invectives de Cyprien que Novatus était un homme ardent, impétueux, habitué à faire opposition aux évêques, mal vu de la plupart

[1] « Hoc quorundam presbyterorum malignitas et perfidia perfecit, dum conjurationis suæ memores et antiqua illa contra episcopatum meum, imo contra suffragium vestrum venena retinentes, instaurant veterem contra nos impugnationem suam. » (Cyprien, *Ep.*, 43, 1.) « Eadem rursus eversio per quinque presbyteros. » (*Id.*, 3.)

[2] *Id.*, 52, 2. Novatus est nommé à côté de trois des prêtres opposants. (*Id.*, 14, 4.)

d'entre eux, un opposant décidé et véhément du parti épiscopal. « C'était, dit-il, une torche enflammée pour allumer l'incendie de la sédition, un tourbillon, une tempête, l'ennemi du repos et de la paix[1]. » Cyprien n'accuse Novatus d'aucune hérésie ; il ne s'agissait donc entre eux que d'organisation ecclésiastique.

Il paraît probable que les cinq prêtres opposants voulaient profiter de l'élection quelque peu précipitée du nouvel évêque pour réclamer plus d'indépendance dans les paroisses, à la tête desquelles ils étaient placés à titre d'anciens ou de prêtres. Ce qui prouve que le point du débat à cette première phase de la lutte était bien la mesure de liberté dont les prêtres devaient jouir vis-à-vis de leur évêque, c'est l'incident qui vint ranimer le débat alors qu'il paraissait apaisé, grâce à la longanimité de Cyprien qui n'avait pris aucun arrêté rigoureux contre les récalcitrants et les avait laissés à leurs fonctions. Novatus éleva au diaconat un de ses plus chauds partisans nommé Félicissimus, sans prévenir l'évêque et par conséquent en se passant de son autorisation[2]. Il y avait là une revendication hardie d'indépendance paroissiale; c'était affirmer en fait que chaque paroisse, pour son organisation intérieure, pouvait se régir elle-même, et que le prêtre était son propre évêque dans sa communauté pour tout ce qui ne concernait pas les questions d'intérêt général. Rien n'était plus légitime au point de vue de l'ancienne constitution de l'E-

[1] « Fax et ignis, turbo et tempestas. » Cyprien, *Ep.*, 52, 2.

[2] « Ipse est qui Felicissimum satellitem suum diaconum, nec permittente me nec sciente, constituit. » (*Id.*, 52, 2.)

glise, alors que l'égalité des évêques et des anciens était universellement acceptée. Dans un tel état de choses, l'ancien qui avait été chargé de la direction d'une Eglise, n'avait aucun motif de recourir à l'autorisation d'un de ses collègues pour sanctionner le choix d'un diacre ; se sentant son égal, il n'avait nul besoin de son approbation. Novatus en choisissant lui seul un diacre faisait un retour à l'ancien droit et protestait ainsi contre la grande révolution qui s'était partout accomplie.

Evidemment cet acte était en rapport avec toute sa conduite antérieure et de celle de ses quatre collègues qui avaient fait opposition à Cyprien dès la première heure. L'évêque fut indigné de cette audacieuse indépendance qui heurtait ses idées favorites, car il voulait le respect de la hiérarchie à tous ses degrés. Cependant il ne cassa pas l'élection de Félicissimus, et le laissa en place, parce que quelque regrettable que lui parut une telle nomination faite sans son aveu, il n'était pas en droit de la traiter comme absolument coupable et irrégulière. Les derniers empiétements de l'autorité épiscopale n'avaient pas encore reçu une consécration officielle; l'Eglise était régie par le droit coutumier bien plus que par le droit écrit.

Ce fut la question disciplinaire, singulièrement aggravée à la suite de la terrible persécution soulevée par Décius en 247, qui vint aggraver le conflit. L'Eglise, plus ou moins amollie dans une longue paix, se vit soudain en proie aux plus cruels traitements. Aussi les défections furent-elles innombrables, on put reconnaître tout ce que le régime

hiérarchique lui avait perdre en piété vivante. On ne décharge pas impunément le peuple chrétien d'une part de sa responsabilité, et ce n'est pas sans un grand dommage moral qu'on lui demande la docilité avant la sainteté. Les chrétiens demeurés fidèles devant la menace des supplices et dans les cachots où ils attendaient la mort, obtinrent une admiration d'autant plus grande que les apostasies avaient été plus fréquentes. Leur héroïsme se détacha plein de gloire sur la lâcheté des trop nombreux apostats qui avaient renié la foi. Ceux-ci regrettaient souvent amèrement leur chute; ils étaient alors en proie à toutes les terreurs de la conscience, et ils venaient frapper en gémissant à la porte de l'Eglise qui jusqu'alors était demeurée fermée pour leurs pareils. En effet, sauf à Rome pendant l'épiscopat de Calliste, dont le fameux décret semble avoir promis la réhabilitation à toute espèce de péchés, l'apostasie avait été considérée comme un crime inexpiable de ce côté de la tombe. Le chrétien qui avait brûlé l'encens devant l'idole était abandonné à la miséricorde de Dieu, mais il ne pouvait plus reprendre rang parmi ses frères pour participer aux saints mystères. Cyprien, avant la persécution de Décius, avait partagé sur ce point la sévérité de l'ancienne Eglise. « Celui-là, avait-il écrit dans son traité *des témoignages,* ne peut être rétabli dans l'Eglise qui a péché contre Dieu même [1]. » Or, quel attentat plus direct à la majesté de Dieu que de sacrifier aux faux dieux?

[1] « Non posse in ecclesia remitti ei qui in Deum deliqueret. » (Cyprien, *Testim.*, lib. III, 28.)

L'évêque de Carthage avait trop le cœur d'un père pour ne pas être ému d'une tendre et profonde pitié au spectacle de ces multitudes gémissantes qui demandaient avec larmes leur pardon : « Je souffre, ô mes frères, s'écrie-t-il, je souffre avec vous et ce n'est pas pour moi une consolation suffisante que de n'avoir pas succombé, car ce que le pasteur ressent le plus vivement, ce sont les blessures de son troupeau. Dans ma poitrine retentissent les douleurs de chacun, je participe à l'accablement de leur deuil. Je pleure avec ceux qui pleurent, et je me crois tombé avec ceux qui sont à terre. Mes membres sont traversés des traits de l'ennemi qui les a atteints, et son glaive a transpercé mes entrailles dans les leurs. Mon âme ne peut croire à sa propre fidélité dans cette persécution. L'amour m'enveloppe dans la chute de mes frères [1]. »

Avec de tels sentiments Cyprien ne pouvait demeurer fidèle à son premier rigorisme, mais il en gardait assez pour ne pas se contenter d'une repentance illusoire. Il avait décidé avec une grande sagesse que l'on ne s'occuperait de la réhabilitation des chrétiens infidèles qu'après que la paix aurait été rendue à l'Eglise, afin que l'examen des cas particuliers pût être fait par l'évêque assisté de son clergé, en évitant toute précipitation fâcheuse [2].

[1] Cyprien, *De lapsis*, 4.

[2] « Ante est, ut pacem a Domino mater ecclesia prior sumat, tunc de filiorum pace tractetur! » (Cyprien, *Ep.*, 15, 2.) « Cum persecutione finita convenire in unum cum clero et recolligi coeperimus. » (*Id.*, 18, 1. *Id.*, 17, 1.)

Le parti opposant ne pouvait manquer de saisir cette occasion pour combattre Cyprien. Déjà il s'était efforcé de jeter du discrédit sur sa personne, parce qu'il s'était soustrait par la fuite à la certitude du supplice. Il était pourtant difficile d'accuser son courage. Sa fermeté était connue. Le sacrifice pour lui était de ne pas marcher de suite au martyre, le devoir lui commandait de se conserver à son Eglise et de la diriger fermement dans la crise si grave qu'elle traversait. C'est grâce à cette retraite de Cyprien que nous possédons cette précieuse correspondance qui nous permet de suivre de près toutes les phases de la grande lutte engagée. Il ne prit pas la peine de se justifier longuement; il affirma qu'il avait obéi au commandement de Jésus-Christ en se retirant devant la persécution [1]. Le conflit fut ranimé de la façon la plus grave à l'occasion de la difficile question des réhabilitations. Le parti antiépiscopal préférant la popularité à l'extrême sévérité qui était dans ses traditions et à laquelle il devait bientôt revenir, se rangea du côté de l'indulgence contre Cyprien. Il fit un vrai coup de maître en intéressant à sa cause les confesseurs qui étaient en prison et en les poussant à intervenir pour accorder des lettres de grâce aux apostats repentants. Il est certain que les martyrs africains obéirent dans cette circonstance aux influences schismatiques qui travaillaient depuis longtemps la grande Eglise de Carthage; ils mirent leur exaltation au

[1] Cyprien, Ep., 20, 1. *Id.*, 14, 2.

service du parti opposant, qui les flattait avec art et au delà de toute mesure. Cyprien accuse très-nettement les prêtres qui lui avaient résisté lors de son entrée en charge d'avoir détourné les confesseurs de la soumission à leur évêque, et de les avoir poussés à violer les règles de la discipline.

Cette intervention du parti antiépiscopal dans cette affaire si délicate donne toute sa portée à la lutte engagée et l'éclaire de son vrai jour. La question est double, elle est d'abord simplement disciplinaire; il s'agit de savoir si le certificat d'un martyr dispensera de toutes les règles de la pénitence. Mais le débat s'élargit bientôt; ce qu'il faut décider c'est le point de savoir où réside l'autorité véritable et décisive dans l'Eglise. Est-elle toujours liée à l'épiscopat, ou bien la sainteté portée à son plus haut degré constitue-t-elle un pouvoir supérieur? Le sacerdoce officiel doit-il en reconnaître un autre plus excellent quoique moins régulier, celui du martyre ou de l'héroïsme chrétien? Si le confesseur l'emporte sur l'évêque, alors nous revenons du sacerdoce spécial au sacerdoce universel, car la confession du nom du Christ dans le cirque ou devant les bûchers n'est point le privilége d'une caste, d'un ordre, d'un clergé! La pourpre sanglante du martyre enveloppe le plus humble et le plus ignorant de la même sacrificature et de la même royauté que le plus illustre évêque. La hiérarchie est frappée au cœur du jour où cette supériorité des confesseurs est reconnue dans un acte ecclésiastique. C'est donc bien l'ordre ecclésiastique que Cyprien a défendu en même

temps que les règles de la discipline. Il ne laissa du reste planer aucun doute sur sa pensée. Ce qu'il reproche amèrement à ses adversaires, c'est de vouloir se passer de l'évêque et des prêtres dans le relèvement des coupables et de détruire ainsi toute l'autorité sacerdotale [1].

Il faut reconnaître que la résistance aux prétentions des martyrs était très-difficile, car rien n'égale l'enthousiasme qu'ils inspiraient, ils étaient l'idole de l'Eglise, et ce n'est pas impunément qu'ils avaient respiré l'encens de tant d'adulateurs sincères. Cyprien lui-même contribua à les exalter. C'est ainsi qu'il passe toute mesure dans sa lettre aux confesseurs de Rome qu'il cherchait à gagner à sa cause. Il célèbre en termes exagérés leur persévérance à vaincre la faim et la soif, à endurer toute espèce de tourments, à braver un long hiver, comme à supporter la chaleur brûlante de l'été. Ne les a-t-il pas vus, semblables à des grappes cueillies sur la vigne du Seigneur, broyés par la persécution comme sous un pressoir glorieux? Que valent ses propres prières en leur faveur comparées à celles qui s'élèvent de leurs cachots ? « Vous nous rendez bien plus que nous ne pouvons vous donner, leur dit-il, quand vous vous souvenez de nous devant Dieu, vous qui ne respirez plus que l'air du ciel, qui n'avez plus que de divines pensées, vous que vos douleurs prolongées élèvent toujours plus haut. Il est temps, ô frères bien-aimés, que vous me donniez place dans vos oraisons. Votre voix, illustrée par cette purification de la

[1] « Nec per episcopos et sacerdotes Domino satisfiat — omnis sacerdotalis auctoritas et potestas destruatur. » (Cyprien, *Ep.*, 43, 3.)

confession et rendue agréable à Dieu par votre persévérance glorieuse, pénètre jusqu'à lui; elle atteint les hauteurs du ciel largement ouvert pour vous au-dessus de ce monde que vous avez vaincu. A vous d'obtenir de la miséricorde divine tout ce que vous lui demandez. N'avez-vous pas, en effet, mérité de tout recevoir d'elle, ô vous qui avez ainsi observé ses commandements, vous les vrais témoins de l'Evangile, les vrais martyrs du Christ[1] ? » Cyprien sait bien qu'il s'adresse à des confesseurs qui n'ont pas terni leur gloire par la révolte contre l'ordre établi; mais il n'en demeure pas moins qu'en leur attribuant un mérite et un pouvoir exceptionnels auprès de Dieu, il favorise les plus audacieuses prétentions de leurs frères de Carthage. Ces mêmes confesseurs qu'il a loués avec tant d'immodération se laissent exalter par leur grande position dans l'Eglise, alors même qu'ils n'entrent pas en conflit avec ses pouvoirs réguliers. La lettre des martyrs de Rome à Cyprien respire une dangereuse exaltation : « Est-il une gloire plus sublime, lui écrivent-ils, que de confesser le nom du Christ devant les bourreaux, que d'être associé à la passion du Rédempteur, et de finir par s'asseoir parmi les anges après avoir été abandonné des hommes[2] ? »

Cette exaltation devenait bien dangereuse chez les confesseurs moins prudents : ils en venaient à se croire si complétement associés au sacrifice de Christ qu'ils

[1] « Quod enim petitis de indulgentia Domini, quod non impetrare mereamini ? » (Cyprien, *Ep.*, 37, 4.)

[2] « Quid gloriosius quam collegam passionis cum Christo factum fuisse ? » (*Id.*, 31, 3.)

s'imaginaient tenir dans leurs mains les clefs de ses pardons. On les assiégeait de demandes qui étaient de vraies prières comme s'ils étaient les dispensateurs souverains de la grâce divine. Une de ces demandes nous a été conservée; elle montre quelle confiance superstitieuse inspiraient les martyrs. Un chrétien de Carthage nommé Célérinus a eu la douleur de voir sa sœur succomber dans la persécution. Il s'adresse avec larmes à Lucien dans lequel il reconnaît le chef des confesseurs en prison. Il le supplie d'intercéder auprès du premier d'entre eux qui marchera à la mort pour qu'il remette à sa sœur et à deux autres femmes le péché qu'elles ont commis en cédant aux menaces des persécuteurs[1]. Il plaide leur cause avec une ardeur généreuse, il les montre allant au-devant des confesseurs qui ont été relâchés de leur captivité, les assistant et les logeant sous leur toit. La réponse de Lucien montre à quel point les chrétiens captifs s'étaient laissé abuser sur leur dignité et leur pouvoir : « Quand le bienheureux Paul, écrit-il à Célérinus, était encore dans son corps, il m'appela et me dit : Lucien, je te dis devant le Christ que si après mon départ quelqu'un te demande la paix de l'Eglise tu la lui accordes en mon nom[2]. Conformément à cet ordre nous avons accordé la paix à tous ceux qui la sollicitaient. » En conséquence Lucien se déclare prêt à accéder à la demande qui lui est faite,

[1] « Rogo domine, ut quiccumque prior vestrum coronatus fuerit, istis sororibus nostris tale peccatum remittant. » (*Ep.*, 21, 3.)

[2] « Tibi dico ut si quis per arcessitionem meam abs te pacem petierit, da in nomine meo. » (*Id.*, 22, 2.)

sous la réserve que l'on préviendra l'évêque et que la pénitence publique ne sera pas négligée.

Les confesseurs obéissant aux instigations des ennemis de Cyprien, lui signifièrent avec une sécheresse arrogante leur intention de persévérer dans ces errements : « Sache, lui écrivaient-ils de leur prison, que nous avons accordé la paix à tous ceux qui t'auront donné raison de leur conduite depuis leur reniement, et nous te demandons de notifier cette décision aux autres évêques. Nous souhaitons que tu aies la paix avec les saints martyrs [1]. » La concession qui semble ressortir de cette lettre si hautaine était nulle. En effet, les confesseurs n'accordaient d'autre droit à l'évêque que de constater la conduite des chrétiens tombés depuis leur chute, mais ils retenaient pour eux la prérogative de pardonner l'apostasie, et ainsi la réhabilitation leur appartenait, dans ce qu'elle avait d'essentiel. Il n'était pas possible de revendiquer avec plus de netteté le pouvoir des clefs et de contester à l'épiscopat sa conquête la plus récente. Le conflit portait ainsi sur le point le plus grave du litige de la période précédente et blessait la hiérarchie à l'endroit le plus sensible.

Les abus ne firent qu'augmenter pendant quelque temps. Les certificats de réhabilitation étaient prodigués par milliers [2]. On les donnait à des familles entières

[1] « Scias nos universis, de quibus apud te ratio constiterit, quid post commissum egerint, dedisse pacem, et hanc formam per te aliis episcopis innotescere voluimus. Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere. » (*Ep.*, 23.)

[2] « Libellorum millia. » (*Id.*, 20, 2.)

avec cette formule : « La communion à un tel avec les siens [1]. » Les prêtres et les diacres qui s'étaient montrés les adversaires de l'évêque s'empressaient de recevoir à l'eucharistie tous ceux qui présentaient ces certificats [2]. Ces derniers d'ailleurs demandaient impérieusement leur réhabilitation ; et s'ils rencontraient quelque résistance, ils voulaient l'arracher de vive force [3]. Cyprien déploya une grande fermeté dans cette crise rendue si dangereuse pour lui par l'intervention des martyrs. Il commença par s'adresser directement à ceux-ci, en usant des plus grands ménagements. Il chercha à les ramener par la persuasion, tout en leur témoignant son admiration et son estime. Ce n'est pas tout, leur dit-il, que d'avoir défendu héroïquement la foi ; il faut encore respecter l'ordre établi comme des fidèles soldats qui savent à la fois combattre avec vaillance et maintenir la discipline. Il y va du salut de ceux-là même que l'on prétendait relever et qu'on ne faisait que pousser à une perdition certaine par un nouvel outrage envers Dieu. Une telle condescendance est en réalité cruelle, car elle tourne au détriment des malheureux qu'elle égare [4]. Cyprien s'éleva avec force contre la prétention de pardonner les péchés au nom d'un homme, fût-il le plus glorieux confesseur. C'est oublier que ce ne sont pas les martyrs

[1] « Audio quibusdam sic libellos fieri, ut dicatur : Communicet ille cum suis. » (Cyprien, *Ep.*, 15, 4.)

[2] *Id.*, 15, 1.

[3] « Ut pacem sibi a martyribus promissam extorquere violento impetu niterentur. » (*Id.*, 20, 3.)

[4] *Id.*, 15, 1, 2.

qui font l'Evangile, mais l'Evangile qui fait les martyrs, et qu'il n'y a qu'un seul nom donné pour la rémission des péchés, celui de Jésus-Christ [1].

Après s'être adressé aux confesseurs, Cyprien s'adressa à son propre clergé; il lui rappela tout ensemble les règles de la pénitence véritable et les droits de l'épiscopat : « Eh quoi! dit-il, pour des péchés beaucoup moins grands les pécheurs observent les délais marqués pour la pénitence, ils s'astreignent aux règles de la discipline, font une confession publique et ne participent à la sainte communion qu'après avoir reçu l'imposition des mains de l'évêque et des prêtres. Et maintenant en pleine persécution les apostats sont reçus à l'eucharistie sans pénitence régulière, sans imposition des mains de l'évêque et du clergé [2] ! » Cyprien ne se contente pas d'en appeler à son clergé; avec une grande habileté il porte la question devant le peuple chrétien tout entier. Il déclare qu'il ne veut rien faire sans son appui et son consentement [3]. Il proteste de son amour pour son troupeau; c'est parce qu'il est plein de compassion pour les âmes qu'il ne veut point de précipitation dans la réhabilitation de peur d'accroître le courroux de Dieu. Est-il raisonnable de lancer sur les flots le navire qui fait eau, avant de l'avoir radoubé? Ne peut-on pas accuser légitimement d'impudence les prêtres et les diacres qui oublient l'intérêt des âmes

[1] Cyprien, *Ep.*, 27, 3.
[2] *Id.*, 16, 2.
[3] « Nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere statuerim. » (*Id.*, 14, 4.)

aussi bien que l'honneur du sacerdoce et de la chaire épiscopale en procédant à des réintégrations hâtives contre toutes les règles [1]. Ainsi le grand évêque n'hésite pas à chercher son point d'appui contre les prétentions exagérées des confesseurs dans l'assentiment populaire, à peu près comme la royauté, au moyen âge, s'alliait au peuple contre les envahissements de l'aristocratie féodale. Cyprien retrempe en quelque sorte son autorité à sa source et trouve moyen de paraître plus jaloux des droits des simples fidèles que ses opposants.

Enfin, non content de s'adresser aux martyrs de Carthage, à son clergé et à son troupeau, il porte toute l'affaire devant l'Eglise de Rome, non pas pour obtenir des décisions officielles dont il n'a que faire, mais pour se fortifier de son influence qui était grande dans tout l'Occident. Il se soucie peu de ce qu'elle traverse une sorte d'intérim, à la veille d'une élection épiscopale. Le clergé romain même sans évêque lui paraît compétent et il en obtient une pleine approbation [2]. Il ne manque pas d'en appeler aux confesseurs qui sont dans les prisons de Rome [3], et il a la bonne fortune d'obtenir d'un de ces derniers une éclatante confirmation de sa conduite [4]. C'était pour lui le plus sûr moyen de triompher des résistances qui le désolaient en opposant confesseurs à confesseurs.

Pour ne rien négliger, l'évêque de Carthage fit appel

[1] Cyprien, *Ep.*, 17, 1-3.
[2] *Id.*, 20, 27.
[3] *Id.*, 28.
[4] *Id.*, 30.

aux chrétiens tombés qui étaient la cause de tout ce désordre. Il leur demanda une prompte soumission et leur reprocha vivement d'oser placer leurs réclamations sous le nom de l'Eglise, comme si l'Eglise était ailleurs que dans le corps des fidèles uni à l'évêque et à son clergé, comme si elle avait d'autre base que l'épiscopat qui est la pierre sur laquelle elle repose[1].

Jusqu'ici Cyprien a montré autant de sagesse que de fermeté dans cette lutte difficile. Rien n'était plus raisonnable que d'ajourner à la paix de l'Eglise l'examen des cas multiples de discipline que la persécution avait amenés après elle, et de résister aux réhabilitations précipitées et contraires au bon ordre. C'était avec une égale raison que l'évêque admettait une exception pour les chrétiens tombés qui avaient eu l'occasion, dans la suite de la persécution, de faire acte de résistance à l'idolâtrie au péril de leur vie[2]. Cyprien se montra inconséquent aux grands principes si admirablement développés par lui dans cette crise si grave de son épiscopat, quand il admit qu'en cas de maladie mortelle les certificats des martyrs pouvaient suppléer aux règles ordinaires de la discipline[3]. On comprend très-bien qu'il eût autorisé ses prêtres à donner la communion aux moribonds en cas de repentir sérieux, mais que venait faire cette intervention d'une inter-

[1] « Quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta. » (Cyprien, *Ep.*, 33, 1.)

[2] *Id.*, 25.

[3] « Occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt et prærogativa eorum apud Deum adjuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint. » (*Id.*, 18, 1.)

cession ou d'un mérite tout humains? C'était concéder le principe même de l'erreur qu'il avait combattue. Il semblait alors que ce qu'il eût surtout défendu, c'était son droit épiscopal, et qu'une fois l'autorisation accordée par lui, tout était en règle. C'était une fâcheuse inconséquence pleine de périls pour l'avenir, car on sait que l'Eglise du moyen âge a attribué aux martyrs glorifiés ce dangereux pouvoir de déverser leurs mérites sur les indignes, à la condition que tout se fasse avec l'agrément de la hiérarchie!

§ II. — *Seconde phase de la lutte depuis le retour de Cyprien à Carthage.*

Cyprien avait eu l'avantage sur la question de la réhabilitation des apostats. Cependant quand, en 251, il rentra à Carthage, au premier moment de relâche de la persécution, il y trouva une opposition plus formidable que par le passé. Le schisme était à la veille de se constituer. Cette nouvelle lutte éclata à l'occasion d'une décision fort sage de Cyprien. Il avait décrété qu'une enquête serait faite dans les diverses paroisses de Carthage par deux évêques et deux anciens pour s'assurer des nécessités des pauvres, pour aviser à la meilleure manière de les secourir et aussi pour constater l'état des choses au lendemain des temps orageux qu'on venait de traverser. Ce devait être une sorte d'inspection ecclésiastique [1]. Rien ne pouvait

[1] « Cumque pro me vicarios miserim. » (Cyprien, *Ep.*, 41, 1.)

davantage exaspérer le parti antiépiscopal; il voyait dans cette immixtion de Cyprien une usurpation flagrante, car il prétendait maintenir l'indépendance des diverses paroisses qui ne devaient à son sens être unies que par un lien fédératif. Félicissimus, que Novatus avait élevé au diaconat sans l'agrément de Cyprien, et qui paraît avoir obtenu une grande influence dans son Eglise, grâce peut-être à l'isolement de celle-ci sur une colline [1], résista ouvertement à son évêque. Il se sépara de lui ouvertement et menaça de l'excommunication les membres de son troupeau qui ne le suivraient pas dans sa résistance. Il fut appuyé par les prêtres opposants qui n'avaient cessé de demeurer unis dans leur tendance schismatique. Cyprien lui répondit en le mettant hors de la communion de l'Eglise, et fut soutenu dans cet acte d'énergie par les évêques et les prêtres qu'il avait chargés de l'inspection. La guerre éclatait de nouveau entre les deux partis. Nulle réconciliation n'était possible. L'un des prêtres réfractaires, nommé Fortunat, devint l'évêque des opposants [2]. Ceux-ci essayèrent de convoquer un concile, mais ils ne purent réunir qu'un nombre infime d'évêques [3].

Cyprien tint à Carthage un grand concile des évêques d'Afrique pour faire ratifier les mesures disciplinaires arrêtées par lui pendant la persécution. S'il remit

[1] « Secum in monte. » (Cyprien, *Ep.*, 41, 2.) Il n'y a aucun motif pour lire *in morte*.

[2] « Fortunato pseudo episcopo a paucis et inveteratis hæreticis constituto. » (*Id.*, 59, 11.)

[3] *Id.*, 59, 14.

à un examen ultérieur la solution définitive, c'est qu'il voulait avant tout obtenir la confirmation de l'excommunication dont il avait frappé Félicissimus et ses partisans [1]. Il rencontra la pleine adhésion de ses collègues. Les évêques d'Italie avaient tenu un concile semblable à Rome à la même époque, et étaient arrivés aux mêmes conclusions [2]. Cyprien en tint un second peu de temps après, dans la prévision d'une nouvelle persécution; les décisions prises à l'égard des chrétiens tombés qui donneraient des preuves de repentir à l'article de la mort, et celles qui étaient destinées à faciliter la rentrée dans l'Eglise, en cas de pénitence sérieuse et d'une ferme résistance aux assauts de l'ennemi, furent sanctionnées sans opposition [3].

La lutte, qui semblait apaisée à Carthage, se ralluma sur un théâtre plus grand. Novatus se rendit à Rome dans la ferme intention d'y fomenter des divisions nouvelles et d'y trouver des alliés dans sa lutte acharnée contre son évêque [4]. Cette préoccupation l'emportait chez lui sur toutes les autres. On allait bien s'en apercevoir en le voyant changer soudain d'opinion et de tactique, et après s'être fait le dé-

[1] « Auctoritas episcoporum in Africa constitutorum qui jam de illis judicaverunt et eorum conscientiam judicii sui nuper gravitate damnarant. » (Cyprien, *Ep.*, 59, 20.)

[2] « Cumque semel placuerit tam nobis quam confessoribus et clericis urbicis, item universis episcopis vel in nostra provincia vel trans mare constitutis ut nihil innoveretur circa lapsorum causam, nisi omnes in unum convenerimus. » (*Id.*, 43, 2.)

[3] *Id.*, 57, 1.

[4] « Novatus cum sua tempestate ad Romam navigans. » (*Id.*, 52, 2.)

fenseur d'une tolérance excessive pour gagner l'adhésion des martyrs d'Afrique, s'appuyer en Italie sur les rigoristes à outrance, montrant ainsi que ses premières vues sur la discipline n'avaient aucune importance à ses yeux, et qu'il ne tenait qu'à une chose, triompher du pouvoir épiscopal. Les circonstances que traversait l'Eglise de Rome étaient favorables aux projets de Novatus. L'évêque Fabien avait subi le martyre en l'an 250. Il n'était pas encore remplacé. On pouvait espérer d'élever sur le siége épiscopal de cette grande Eglise un représentant du parti contraire à la hiérarchie, qui n'avait jamais été complétement vaincu.

Le levain montaniste ravivé par saint Hippolyte subsistait encore. La persécution terrible que l'on venait de traverser lui avait été favorable. Novatus n'hésita pas un instant à se rattacher à la tendance rigoriste, parce qu'à Rome elle seule faisait opposition à la hiérarchie, qui était à ses yeux le grand ennemi. Ce revirement ne laissait pas que de présenter quelques difficultés, car les chrétiens romains, et très-particulièrement les partisans des libertés de l'Eglise, avaient donné raison à Cyprien dans sa conduite vis-à-vis des apostats. Il ne pouvait en être autrement; à Rome les résistances aux progrès de la hiérarchie s'étaient toujours fondées sur le rigorisme disciplinaire; le libéralisme ecclésiastique y avait plutôt été un moyen qu'un but, le but principal demeurant la pureté de l'Eglise. A ce point de vue les libéraux de Rome avaient été bien plus favorables à Cyprien qu'à ses

adversaires, et ils le lui avaient témoigné de la manière la plus explicite. Novatus était donc tenu de faire un changement de front complet, ce qui ne lui était pas difficile, car en changeant de tactique il poursuivait toujours le même dessein.

Les deux tendances qui se partageaient l'Eglise de Rome n'avaient pas renouvelé leurs querelles depuis la mort d'Hippolyte. Le péril commun les avait, sinon réconciliées, au moins apaisées, surtout dans la période qui suivit le martyre de l'évêque Fabien. Cet esprit d'union et de concession si nécessaire dans la situation grave où se trouvait une Eglise sans chef sous le feu d'une terrible persécution, se manifeste dans une lettre écrite par ses prêtres et ses diacres à l'Eglise de Carthage, au moment même où Cyprien avait dû fuir devant la proscription. On trouve dans ce document écrit sans art un grand sérieux moral, et le sentiment profond de la responsabilité d'un clergé qui n'a plus d'évêque à sa tête, et qui doit se surveiller lui-même avec d'autant plus de scrupule [1]. On reconnaît l'Eglise des catacombes aux exhortations pressantes que contient cette lettre de ne pas négliger le corps des martyrs [2]. La question disciplinaire est traitée avec ménagement. D'une part, le clergé romain regarde comme son devoir d'entourer des sollicitudes les plus compatissantes les chrétiens tombés [3]. D'une autre part, il ne paraît pas admettre de réhabilitation publique et formelle devant

[1] Cyprien, *Ep.*, 8, 1.
[2] *Id.*, 8, 3.
[3] *Id.*, 8, 1.

l'Eglise; il abandonne les apostats à la miséricorde de Dieu, sauf le cas de danger de mort[1]. Evidemment une telle lettre était le résultat de concessions mutuelles, bien que l'esprit dominant qui l'inspire est bien celui de l'indulgence raisonnable.

Il n'était pas possible de rester longtemps dans cet accord. Les débats soulevés à Carthage eurent promptement leur écho à Rome. Nous avons vu les confesseurs mis en cause par Cyprien lui donner leur adhésion et se distinguer de leurs frères d'Afrique par un rigorisme tranché. Le conflit entre les deux tendances devait éclater à l'occasion de l'élection du nouvel évêque qui soulevait de vives compétitions. Le candidat du parti rigoriste était un prêtre éminent du clergé romain, nommé Novatien. Ses ennemis l'ont chargé de graves accusations. A en croire son adversaire victorieux, l'évêque Corneille, il aurait été dans sa jeunesse en proie à une de ces mystérieuses maladies dans lesquelles on reconnaissait la possession du démon[2]. L'exorciste inconnu auquel il devait sa délivrance l'aurait baptisé sur son lit de maladie que l'on croyait devoir promptement devenir un lit de mort, sans qu'il eût jamais reçu l'imposition des mains de l'évêque. On en inférait que sa nomination à la prêtrise était irrégulière. Corneille lui reproche en outre de s'être dérobé

[1] « Si quo modo indulgentiam poterunt recipere ab eo qui potest præstare. » (Cyprien, *Ep.*, 8, 2.) « Subdidimus, ut si, qui in hanc tentationem inciderunt, cœperint apprehendi infirmitate et agant pœnitentiam facti sui et desiderent communionem, utique subveniri iis debet. » (*Id.*, 8, 3.)

[2] Βοηθούμενος ὑπὸ τῶν ἐπορκιστῶν. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.)

au péril et au devoir pendant les jours de la persécution en s'obstinant à demeurer dans la retraite, malgré les supplications des diacres de l'Eglise [1]. Cyprien nous donne peut-être le vrai sens de cette accusation en lui reprochant d'avoir été un stoïcien chrétien [2], ce qui donne à supposer qu'il vivait en ascète et presque en ermite après les rudes secousses de sa vie morale qui l'avaient fait passer pour possédé. Peut-être aussi avait-il déjà des scrupules sur la facilité avec laquelle on accordait la communion aux mourants, et ne voulait-il pas les encourager comme prêtre de l'Eglise, sans pourtant être disposé à rompre ouvertement avec elle. On ne peut guère se fier à ces portraits des grands schismatiques tracés par leurs ennemis, et le mot fameux revient à l'esprit en les lisant : « Si les lions savaient peindre. » Le portrait de Corneille par Novatien ne serait probablement pas beaucoup plus fidèle.

Ce qui est hors de doute, c'est que Novatien était un homme éminent par l'intelligence, éloquent et savant, et qu'il avait acquis une grande influence sur l'Eglise de Rome [3]. La meilleure preuve en est qu'il fut chargé par elle d'être son organe auprès de Cyprien pour lui envoyer son adhésion aux décisions disciplinaires qu'il avait soumises à son approbation frater-

[1] Παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν διακόνων ἵν' ἐξελθὼν τοῦ οἰκίσκου ἐν ᾧ καθεῖρξεν ἀπέσχε τοῦ πειθαρχῆσαι τοῖς διακόνοις. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.)

[2] Cyprien, *Ep.*, 55, 13.

[3] « Jactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus prædicet. » (*Id.*, 55, 20.)

nelle [1]. Grâce à sa lettre nous pouvons juger Novatien par lui-même à cette époque de sa vie. On s'aperçoit promptement que tout en approuvant Cyprien il le dépasse, et que déjà il penche vers une sévérité plus grande. Après avoir rappelé d'une manière très-large l'indépendance des diverses Eglises vis-à-vis les unes des autres, il pose les principes qui doivent dominer toutes les règles de la discipline : « Qu'y a-t-il, dit-il, de plus conforme à l'état de paix dans l'Eglise et de plus nécessaire dans la guerre de la persécution que de maintenir la juste sévérité de la discipline divine [2] ? » C'est cette discipline qui est le gouvernail du navire de l'Eglise seul capable de le préserver de l'écueil. Elle n'est point une innovation ; non, la sévérité fait partie de l'antique tradition et de la foi des premiers temps [3]. C'est le dépôt sacré qu'il faut conserver à tout prix, car il est infiniment pire de déchoir du haut rang que l'on a occupé, que de n'y être jamais parvenu.

Novatien rappelle la juste rigueur des mesures prises contre ceux qui, non-seulement avaient eux-mêmes sacrifié aux idoles, mais encore s'étaient couverts de certificats menteurs procurés à prix d'argent ; peu importe qu'ils les eussent ou non présentés eux-mêmes. On dirait que l'auteur de la lettre déjà a quelque crainte de voir se relâcher cette discipline salutaire. « Loin, bien loin de l'Eglise de Rome, dit-il, tout essai d'énerver

[1] « Novatiano tunc scribente. » (Cyprien, *Ep.*, 55, 4.)
[2] *Id.*, 30, 2.
[3] « Antiqua hæc apud nos severitas. » (*Id.*)

sa vigueur par une facilité profane et de détendre le nerf de sa discipline en renversant la majesté de la foi[1] ! » Ce serait le plus sûr moyen d'envenimer les plaies que l'on prétendrait guérir de cette manière. Novatien s'applaudit de ce que les confesseurs de Rome ont été fidèles à ces règles saintes, et ont compris que leurs glorieuses souffrances leur font un devoir sacré de ne pas affaiblir l'autorité de l'Evangile. Il ne peut que féliciter Cyprien de l'appui qu'il a donné à la bonne cause, et de ce qu'il a provoqué les déclarations des martyrs romains. Il n'entre pas dans le détail des mesures disciplinaires de Cyprien qu'il n'eût sans doute pas acceptées sans réserve, mais sur l'ensemble il ne pouvait comme chef du parti rigoriste qu'applaudir à sa fermeté. Novatien ajoute que toute cette grave question de la discipline est remise pour une solution décisive au temps où le nouvel évêque qui doit succéder à Fabien sera nommé. Ce n'est qu'à cette époque que l'Eglise tout entière pourra donner aux décisions prises l'autorité d'une délibération compétente arrêtée par tous ses représentants.

Novatien ne s'engageait pas beaucoup par ces déclarations, car il avait alors le ferme espoir de diriger lui-même les délibérations comme évêque. Le fait d'avoir été choisi pour être l'organe de son Eglise auprès du plus grand évêque de l'époque, était la preuve de l'ascendant de son parti et un présage de son élection. Du

[1] « Absit ab ecclesia romana vigorem suum tam profana facilitate dimittere. » (Cyprien, *Ep.*, 30, 3.)

reste, la conclusion de la lettre donne clairement à entendre que c'est vers la sévérité qu'inclinera son auteur. « Contemple, dit-il à Cyprien, le monde entier ravagé par l'apostasie; vois partout les ruines éparses de ces chutes innombrables. Le parti à prendre doit être proportionné à l'étendue du mal, le remède ne peut être moindre que la blessure. Il s'agit de savoir si ce qui a amené la chute n'est pas la fausse témérité inspirée aux chrétiens tombés [1]. » Novatien leur laisse une espérance, il ne veut pas les désespérer; il ne peut d'ailleurs oublier qu'il doit représenter une opinion moyenne s'il ne veut pas faire éclater une lutte prématurée dans l'Eglise dont il est l'organe à cette heure. Il résume ainsi sa pensée à l'égard des renégats : « Qu'ils poussent les portes de l'Eglise, mais qu'ils ne les enfoncent pas [2]. Que leurs larmes plaident pour eux. » Novatien rappelle en finissant que Dieu n'est pas seulement miséricordieux, mais juste, et que Jésus-Christ a dit : « Je renierai devant mon Père ceux qui m'auront renié devant les hommes; s'il prépare le ciel, il prépare aussi l'enfer. »

En résumé, l'Eglise de Rome, de concert avec les évêques des Eglises voisines, a ajourné la décision finale au moment où elle aura un nouvel évêque. En attendant, une exception sera faite en faveur des chrétiens tombés qui, étant en danger de mort, manifesteront un repentir sincère. Evidemment il y avait là une concession momentanée de Novatien à la portion

[1] « Non sit minor medicina quam vulnus. » (Cyprien, *Ep.*, 30, 6.)
[2] « Pulsent sane fores, sed non utique confringant. » (*Id.*, 7.)

de l'Eglise qui était inclinée à l'indulgence. Il ressort évidemment de cette lettre que si les deux tendances sont encore unies, c'est par un lien bien frêle, et que la tendance rigoriste se réserve de pousser à des mesures sévères après la nomination de l'évêque. Au reste, Novatien nous apparaît dans cet important document comme un homme pieux, éloquent et habile, qui est digne de parler au nom de son Eglise.

Peu de temps après (251) ses espérances furent déçues. Corneille qui appartenait à la tendance contraire l'emporta sur lui. Ce fut le signal de la rupture. Les partisans de Novatien ne purent se résigner à se voir frustrés dans leurs espérances. Ils avaient cru toucher au moment du triomphe et trouver la revanche d'Hippolyte en faisant asseoir sur le siége de Rome un évêque qui fût l'héritier véritable de son esprit. Qu'on se représente la déception qu'auraient éprouvée les Jansénistes au dix-septième siècle s'ils avaient eu la chance de placer à la tête de l'Eglise un des leurs et qu'ils eussent été soudain battus! On ne peut s'imaginer ce qui s'allume en secret de passions ardentes au sein des minorités religieuses obligées de ronger leur frein dans une apparente soumission!

Aussitôt après l'élection de Corneille, la guerre intestine éclata. Novatien, au premier abord, paraît avoir résisté au désir de ses partisans qui voulaient le nommer évêque sans délai. C'est du moins ce qu'il écrivit à Denys d'Alexandrie [1]. Mais un homme se trouvait à

[1] Δι' ὅρκων φοβερῶν τινῶν πιστούμενος τὸ μηδ' ὅλως ἐπισκοπῆς ὀρέγεσθαι. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 43. *Epistola Cornelii ad Fabium.*)

Rome pour souffler la discorde et pousser aux décisions violentes. C'était Novatus, le schismatique de Carthage, qui depuis longtemps n'éprouvait aucun scrupule à troubler la paix de l'Eglise. Il fut l'âme de la résistance et déploya à son service sa bouillante ardeur [1]. Novatien céda à son influence; il fit le pas décisif et se laissa nommer évêque. Trois obscurs évêques d'Italie vinrent le consacrer. L'un d'eux, qui l'abandonna promptement, prétendit qu'il avait préparé la consécration par une scène d'orgie et en cherchant à enivrer ceux dont il voulait faire ses complices [2]. Cette grossière calomnie ne mérite pas la moindre créance. L'évêque qui s'était laissé prendre un moment au schisme voulait faire sa paix à tout prix, et il savait que le meilleur moyen d'être agréé c'était de charger le dangereux adversaire de Corneille. Comment supposer que le chef des rigoristes aurait déshonoré et ruiné son parti par un acte qui était en contradiction flagrante avec toutes ses prétentions? Denys d'Alexandrie n'aurait pas écrit à un homme ainsi taré sur le ton de la fraternité et de l'estime comme il le fit, quand il essaya de le ramener.

La lutte entre les deux tendances s'annonçait comme devant être sérieuse. Le premier résultat de la rupture fut de permettre à Novatien et à son parti de renoncer à tous les ménagements qu'ils avaient gardés jusqu'alors. Tout d'abord ils se prononcèrent pour la sévérité la plus rigide dans la question disciplinaire; ils reprirent

[1] Cyprien, *Ep.*, 52, 2.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.

l'ancienne tradition de l'Eglise telle qu'elle avait été formulée par saint Hippolyte. La possibilité de la réhabilitation ecclésiastique fut écartée pour tous ceux qui, à un degré quelconque, soit par eux-mêmes, soit par intermédiaires, avaient renié la foi dans la persécution. Ils étaient remis à la miséricorde de Dieu, leur repentance pouvait se faire accepter du juge qui sonde les cœurs, mais l'Eglise n'abaissait plus jamais sa barrière devant eux [1].

Non contents de cette exclusion, ils l'étendirent à la façon des montanistes à tous les péchés graves qu'ils appelaient aussi péchés mortels, s'étayant de la puissante polémique de Tertullien. Ils allaient plus loin, car cette discipline implacable tenait à leur notion de l'Eglise. Ils ne voulaient pas que celle-ci fût une société mélangée; elle devait demeurer préservée de tout contact coupable et conserver un caractère immaculé [2]. Voilà pourquoi ils s'appelaient eux-mêmes les purs. Pour montrer à quel point ils repoussaient l'ancienne organisation ecclésiastique, ils soumettaient leurs adhérents à un second baptême.

C'est ainsi que nous retrouvons dans le novatianisme

[1] Eusèbe, VI, 43. Ταῖς πανταχοῦ ἐκκλησίαις ἔγραψε μὴ δέχεσθαι τοὺς ἐπιτεθυκότας εἰς τὰ μυστήρια, ἀλλὰ προτρέπειν αὐτοὺς εἰς μετάνοιαν, τὴν τε συγχώρησιν ἐπιτρέπειν θεῷ τῷ δυναμένῳ καὶ ἐξουσίαν ἔχοντι συγχωρεῖν ἁμαρτήματα. (Socrate, *Hist. Eccl.*, IV, 28.)

[2] Pacianus de Barcelone, qui vivait à la fin du quatrième siè[cle, a] ainsi résumé l'idée des novatiens sur l'Eglise : « Quod mortale pec[catum] ecclesia dare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo pecca[ntes]. » (*Contra novat.*, Epist. III.) Akesius, évêque novatien, refusait au [concile] de Nicée, la réhabilitation, non-seulement [...] mais à t[ous ceux] qui avaient commis quelque péché mortel. [...] E., I, 1[...]

sous une forme nouvelle les mêmes principes qui, trente ans auparavant, avaient soulevé de si violents orages à Rome et subi une si éclatante défaite. Ils n'avaient jamais eu tant de chances de l'emporter. Les adhérents du schisme étaient nombreux. Les chefs étaient habiles et ardents ; ils se livrèrent de suite à une active propagande en envoyant dans toutes les Eglises des émissaires [1], et provoquant l'élection d'évêques imbus de leur doctrine partout où ils avaient formé un noyau d'adhérents. A Rome même les novatiens avaient pour eux les confesseurs qui étaient inclinés à la rigidité. Ceux-ci paraissent au début du mouvement s'y être franchement rattachés. Un moment Novatien put espérer obtenir quelque faveur auprès de Cyprien. On se souvient qu'il lui avait écrit au nom de l'Eglise de Rome une lettre d'approbation. Les martyrs qui le soutenaient avaient apporté le plus utile appui à l'évêque de Carthage dans sa lutte avec les confesseurs d'Afrique lorsque ceux-ci exagéraient l'indulgence. Corneille ne lui était pas encore connu; des calomnies graves circulaient contre lui. On l'accusait d'avoir été un *libellaticus*, c'est-à-dire d'avoir assuré sa sécurité par un certificat mensonger d'apostasie. Cyprien fut troublé un moment par les faux rapports qui lui étaient parvenus. Une délégation d'évêques fut envoyée d'Afrique à Rome pour se renseigner exactement sur l'élection de Corneille [2].

Un évêque d'Afrique, Antonianus, avait été entière-

[1] « Per plurimas civitates novos apostolos suos mittat. » (Cyprien, *Ep.*, 55, 20.) — [2] *Id.*, 44, 1.

ment gagné à Novatien [1]. Celui-ci avait même trouvé accès auprès de Fabien, évêque de Césarée, qui avait réuni un synode dans l'intention manifeste de le soutenir [2]. Le péril était grand pour Corneille, qui paraît avoir été un cœur vaillant et un esprit faible, car nous le voyons en pleine crise influencé un moment contre Cyprien par le diacre Félicissimus, alors que le salut pour lui était dans son accord avec le grand évêque de Carthage.

Ces nuages entre les chefs des deux métropoles du christianisme occidental furent promptement dissipés. La délégation des évêques africains qui avait été envoyée à Rome déclara à Cyprien que l'élection de Corneille avait été parfaitement régulière [3]. Le rôle du Carthaginois Novatus dans la formation du nouveau schisme n'avait pas peu contribué à les éclairer. D'ailleurs le novatianisme cherchait à ranimer les éléments d'opposition à Carthage même; Félicissimus, comme nous l'avons dit, s'était rendu à Rome pour fomenter le schisme [4], tandis que le prêtre Maxime était venu au nom de Novatien troubler l'Afrique et y briguer la charge épiscopale. Il se la fit décerner par une infime minorité, sans prendre aucun souci de Fortunat que Félicissimus avait naguère fait évêque [5]. Désormais la cause de

[1] Cyprien, *Ep.*, 55, 1.

[2] Φαβίῳ ὑποκαταχλινομένῳ τῷ σχίσματι. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 44. Voir Socrate, *H. E.*, IV, 28.)

[3] Cyprien, *Ep.*, 51, 7.

[4] *Id.*, 59, 1.

[5] « Nam et pars Novatiani Maximum presbyterum nuper ad nos a Novatiano legatum missum atque a nostra communicatione rejectum nunc istic sibi fecisse pseudo episcopum dicitur. » (Cyprien, *Ep.*, 59, 11.)

Corneille devenait celle de Cyprien. L'évêque de Carthage entra dans la lice avec toute sa vigueur. Ses premiers coups furent pour les récalcitrants d'Afrique. La lettre éloquente qu'il adresse à l'évêque Antonianus, un instant égaré, formulait dans un grand langage les règles de la discipline modérée qui prévalait dans l'Eglise. Les chrétiens tombés, disait Cyprien, ont été tenus dans l'attente tant que la persécution a duré. La question de leur relèvement a été décidée en Afrique dans le synode qui a été tenu dès que la paix a été rendue à l'Eglise. Corneille a été reconnu légitimement investi de l'épiscopat et toutes les calomnies contre lui ont été réfutées. Quant à la discipline qu'il patronne, c'est celle même que le second synode tenu à Carthage a sanctionnée; elle est tout ensemble rigoureuse et prudente pour les chrétiens tombés qui ne sont pas en danger de mourir, et elle sait s'adoucir en faveur de ceux qui voient approcher leur fin; pour eux seuls elle abrége les délais de la réhabilitation. En résumé, d'après Cyprien, un examen attentif est fait de chaque cas particulier, et les règles strictes de la pénitence ne fléchissent que devant le lit de mort : « O dérision d'une fausse fraternité [1], s'écrie-t-il devant les sévérités outrées du schisme, ô déception misérable de ceux qui pleurent et gémissent, ô vaine et stérile tradition de l'hérésie! On exhorte les pécheurs à la repentance et on ôte à celle-ci toute valeur réparatrice. On dit à nos frères : Pleurez, répandez vos larmes à

[1] « O frustrandæ fraternitatis irrisio! » (Cyprien, *Ep.*, 55, 23.)

flots, gémissez jour et nuit, vous n'en mourrez pas moins hors de l'Eglise avec tout cela ! Vous ferez tout pour obtenir la paix, mais elle ne sera pas pour vous ! Ne repoussons personne de la pénitence. Que ceux qui implorent la miséricorde du Dieu des paternelles compassions sachent que ses prêtres peuvent leur rendre la paix de l'Eglise ; acceptons le gémissement des suppliants et n'anéantissons pas le fruit de la pénitence. Après tout, la philosophie de Christ n'est pas la sagesse sans entrailles des stoïciens. »

C'est par ces exhortations que Cyprien essayait de ramener les hésitants. Il n'hésitait pas à frapper les opposants endurcis, en s'appuyant sur ses collègues dans l'épiscopat. L'hésitation n'était plus permise, car Novatien lui-même avait passé la mer et était venu planter le drapeau du schisme sur la terre d'Afrique. Sa cause avait été promptement perdue à Rome, malgré l'ardeur qu'il avait mise à cimenter l'union de ses adhérents. Il les contraignait en leur donnant le pain et le vin de l'eucharistie de jurer devant Dieu que jamais ils ne l'abandonneraient [1]. Ces efforts furent vains. Les confesseurs qui l'avaient un moment soutenu, pressés par une lettre éloquente de l'évêque de Carthage, étaient revenus à Corneille. Une scène pathétique avait scellé cette réconciliation. On les avait vus se présenter devant leur évêque assisté de cinq autres évêques, et déclarer devant tout le peuple chrétien qu'ils s'étaient laissé abuser par ignorance, mais qu'ils désiraient désormais maintenir religieusement la paix

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.

de l'Eglise. « Nous reconnaissons, dirent-ils, que Corneille a été choisi par le Dieu tout-puissant et par Jésus-Christ comme évêque de la très-sainte Eglise catholique. Nous confessons notre erreur. Nous avons été les victimes d'une imposture, et nous nous sommes laissé prendre à un langage artificiel. Car lors même que nous semblions entrer dans la communion d'un schismatique, notre âme a toujours été sincèrement attachée à l'Eglise. Nous n'ignorons pas qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit-Saint, et qu'il doit y avoir un seul évêque de l'Eglise catholique. » Ces paroles qui nous montrent à quel point le schisme fortifiait par réaction la tendance hiérarchique, furent accueillies avec enthousiasme par les assistants; on couvrit les confesseurs de larmes et d'embrassements, et une grande acclamation du peuple chrétien approuva et célébra leur réintégration [1]. Corneille avait en même temps réuni un nombreux synode à Rome où siégeaient soixante évêques, un grand nombre de prêtres et de diacres; l'excommunication formelle de Novatien et des siens y fut décidée à l'unanimité [2]. Corneille n'avait pas attendu jusqu'à ce moment pour condamner Félicissimus. Quand il fut jeté en prison dans le cours de l'année 252, il pouvait se considérer comme victorieux du schisme. Ses adversaires avaient beau ne pas désarmer devant sa glorieuse captivité promptement terminée par le martyre, il n'en léguait pas moins à son successeur un pouvoir intact et même agrandi.

[1] « Una vox erat omnium gratias Deo agentium. » (Cyprien, *Ep.*, 49, 2.)
[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.

En Orient, la cause de Novatien fut promptement compromise. Le plus grand évêque de l'Orient chrétien s'était déclaré contre lui. Denys d'Alexandrie lui avait écrit une lettre très-noble pour le supplier de sacrifier ses vues schismatiques. Il lui avait représenté qu'il était aussi beau de souffrir pour maintenir l'unité de l'Eglise, que de subir le martyre pour la foi de la part des païens [1]. Le synode qui devait se tenir à Césarée avec quelque chance de tourner en faveur des novatiens, fut suspendu à peine commencé par la mort de l'évêque Fabien [2]. La Gaule leur avait donné de sérieuses espérances. Plusieurs évêques s'étaient rattachés à eux, mais ceux-ci ne paraissent pas avoir persévéré longtemps dans le schisme, car il n'est plus fait mention d'eux après la lettre de Cyprien à Etienne [3].

Le novatianisme fut ainsi vaincu sur tous les points; il ne put désormais espérer se maintenir dans l'Eglise. C'est du dehors que ses adhérents continuèrent sous le nom de *cathares* ou de *purs* à faire opposition à la hiérarchie triomphante. Pourtant ils ne furent jamais assimilés aux hérétiques proprement dits, car à Nicée on les traita avec de grands ménagements. Leurs évêques purent, en abjurant le schisme, se faire reconnaître comme prêtres, et Constantin leur laissa leurs lieux de culte. Ils se confondirent en Orient avec les débris du montanisme et les quatordécimaniens [4]. Leur

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 45.
[2] *Id.*, VI, 46.
[3] Cyprien, *Ep.*, 68, 1, 2.
[4] *Cod. Theodos.*, lib. XVI, tit. V, 2. *Can. Nic.*, 8. Socrate, *H. E.*, IV, 28.

défaite ne doit pas nous faire oublier l'importance du mouvement qu'ils avaient suscité; ils avaient réussi un moment à diviser profondément l'Eglise et ils s'étaient vus à la veille d'être reconnus par un synode important de l'Orient chrétien. C'est qu'en réalité le schisme de Novatien plongeait par ses racines dans un grand passé et qu'il était la dernière et puissante manifestation de ce parti de la discipline rigoureuse et de la liberté chrétienne qui, depuis les temps du *Pasteur Hermas*, avait livré tant de combats au parti de la hiérarchie.

Convenons du reste que les deux tendances, malgré tout ce qui les divisait, se rencontraient dans une même erreur; elles ne savaient ni l'une ni l'autre distinguer entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible. Les rigides voulaient réaliser sur la terre la pureté du ciel et l'imposer par une discipline de fer, comme si au travers même de ses prescriptions les plus dures l'esprit du mal ne pouvait toujours se glisser, comme si la perfection absolue n'était pas une chimère ici-bas, comme s'il ne fallait pas se contenter des signes appréciables et jamais absolument certains d'un repentir sincère pour rouvrir les portes de l'Eglise aux chrétiens tombés. Ce qu'ils faisaient pour la sainteté, leurs adversaires le faisaient pour l'unité de la société religieuse. Ils voulaient réaliser cette unité d'une manière extérieure, et c'est pourquoi ils frappaient d'excommunication les divergences qui ne portaient que sur la discipline et l'organisation, oubliant qu'il y a une unité plus haute, plus vraie, celle de la foi, l'unité dans les choses nécessaires

qui permet les diversités et les regarde comme la conséquence naturelle de nos conceptions imparfaites, sans vouloir pour cela les transformer en barrières insurmontables. Lorsque Cyprien envoyait à Rome au plus fort de la lutte contre les novatiens son traité sur l'unité de l'Eglise dont nous avons déjà caractérisé la portée dogmatique, il ne se doutait pas que lui, l'apôtre de la catholicité, fondait le plus grand des schismes en identifiant l'une des formes visibles de la chrétienté avec cette chrétienté elle-même, et en rejetant hors d'elle d'autres formes plus ou moins imparfaites comme la sienne propre, mais méritant à titre égal leur place à l'ombre de la croix, au nom de cette parole du divin maître : « Celui qui n'est pas contre moi est pour moi! »

§ III. — *Lutte de Cyprien avec le siége de Rome sur la question du baptême des hérétiques.*

Le novatianisme une fois vaincu, il semblait que Cyprien pût se reposer des débats ecclésiastiques et se consacrer tout entier au relèvement de son Eglise, tâche d'autant plus nécessaire qu'une nouvelle persécution s'annonçait déjà. Il n'en fut rien. Une autre lutte commença pour lui, non plus contre la tendance schismatique, mais contre la tendance autoritaire qu'il avait servie avec tant de puissance. L'épiscopat tel qu'il l'avait entendu ne devait connaître ni résistance au-dessous de lui ni domination au-dessus de lui. Aussi quand l'évêque de Rome tenta d'imposer son opinion aux autres évêques sur un point contesté, comme l'un

de ses prédécesseurs avait voulu le faire au siècle précédent, il rencontra dans Cyprien la même opposition que Victor avait soulevée chez Irénée. Ces grands évêques étaient aussi jaloux de leur indépendance que de leur autorité. Nous ne nous étendrons pas sur le sujet spécial du dissentiment entre Cyprien et l'évêque de Rome, parce que ce serait rentrer dans l'exposition des luttes dogmatiques à laquelle nous n'avons pas à revenir. Le point principal sur lequel l'Eglise d'Afrique se séparait de l'Eglise de Rome était le baptême des hérétiques. A Carthage on déclarait qu'il n'avait aucune valeur parce qu'il avait été administré en dehors de l'Eglise véritable. A Rome, au contraire, on croyait inutile de le renouveler parce qu'on pensait que le nom de Jésus-Christ au nom duquel il avait été administré le rendait valable. L'imposition des mains paraissait suffisante pour l'admission dans l'Eglise de l'hérétique qui répudiait ses erreurs passées. La question était compliquée. D'une part l'évêque de Rome montrait plus de largeur que Cyprien en admettant un élément chrétien fondamental chez des schismatiques comme les novatiens. D'une autre part Cyprien donnait au côté moral du sacrement une importance plus grande que son adversaire qui semblait se contenter de la vertu sacramentelle. Au reste, l'opinion d'Etienne ne doit pas être forcée. Le seul baptême admissible pour lui était celui qui avait été célébré au nom de Jésus-Christ; il exigeait même dans sa totalité l'antique formule qui unissait au nom du Fils ceux du Père et du Saint-Esprit. A l'en croire, tous les hérétiques se

seraient entendus sur ce point[1]. Il se trompe en fait, mais sa vraie pensée est ainsi déterminée au point de vue doctrinal.

Les deux adversaires, dans le feu du débat, ont donné à leur pensée la forme la plus tranchée. Cyprien posait comme principe absolu que l'on ne peut être baptisé hors de l'Eglise, puisqu'il n'y a qu'un seul baptême constitué pour elle[2]. L'évêque Etienne formulait en ces mots le principe directement contraire : « Si quelqu'un vient à vous d'une hérésie quelconque, suivez l'antique tradition, imposez-lui les mains en signe de sa pénitence[3]. » On le voit, l'opposition était absolue. Elle aurait pu ne pas provoquer de conflit si on avait suivi les sages pratiques du christianisme primitif qui tolérait la diversité dans l'unité, si l'on avait obéi aux conseils d'Irénée qui avait admis la légitimité d'une pratique différente en Orient et en Occident pour la célébration de la Pâque. L'évêque de Rome ne l'entendait pas ainsi. Il voulait non-seulement persuader, mais contraindre; il entendait plier l'Eglise entière au joug de l'uniformité pourvu qu'il fût forgé à Rome.

[1] Voir sur ce point la savante dissertation de Hæfele : *Concilien Geschichte*, vol. I. Etienne disait que les hérétiques ne rebaptisaient pas leurs adhérents qui leur venaient de l'Eglise : *Cum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent*. (Cyprien, *Ep.*, 74, 1.) Donc, d'après Etienne, ils retrouvaient leur propre formule de baptême dans celle de l'Eglise et ainsi pour l'évêque de Rome l'identité des deux formules était prouvée pour tous les hérétiques : ce qui était une erreur historique.

[2] « Pro certo tenentes neminem foris baptizari extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum. » (Cyprien, *Ep.*, 70, 1.)

[3] « Si quis ergo a quacunque hæresi venerit ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pœnitentiam. » (*Id.*, 74, 1.)

Cyprien porta dans sa polémique une vigueur et une âpreté pour le moins égales à celles qu'il avait déployées contre les novatiens. Son argumentation dans les lettres qu'il consacra à ce sujet en revient perpétuellement à l'invocation de l'unité de l'Eglise en dehors de laquelle le Saint-Esprit ne saurait agir [1]. Il en résulte que le baptême au nom du Fils est tout à fait insuffisant [2]. Le martyre lui-même perd tous ses fruits quand il est subi au sein de l'hérésie, et le glorieux baptême du sang est frappé de stérilité en dehors de l'unité. Il n'y a de salut que dans l'Eglise [3]. Quand Etienne s'appuie sur la tradition, il lui oppose énergiquement les droits de la vérité contre lesquels la coutume ne peut prescrire. « Ce n'est pas, dit-il, à la coutume qu'il appartient de commander, c'est à la raison de l'emporter. Ce n'est pas être vaincu que d'accepter une opinion meilleure, c'est être instruit [4]. La vérité est plus grande que la coutume [5]. De ce qu'une erreur est ancienne, il ne faut pas conclure qu'il faut la perpétuer, il convient aux vrais sages qui craignent Dieu de suivre joyeusement la vérité plutôt que de prendre le parti des hérétiques contre leur propre sens. La coutume sans la vérité n'est qu'une erreur vieillie [6]. » Cyprien proclame l'autorité

[1] Cyprien, *Ep.*, 69 à 74.

[2] *Id.*, 69, 11. *Id.*, 73, 19. *Id.*, 74, 5.

[3] « Hæretico nec baptisma sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est. » (*Id.*, 73, 21.)

[4] « Non enim vincimur, quando nobis afferuntur meliora, sed instruimur. » (*Id.*, 71, 3.)

[5] « Quasi consuetudo major sit veritate. » (*Id.*, 73, 13.)

[6] « Non tamen quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est. » (*Id.*, 73, 23.) « Consuetudo sine veritate vetustas erroris est. » (*Id.*, 74, 9.)

supérieure de l'Ecriture sainte dont il invoque sans cesse le témoignage et qu'il pose comme la règle décisive [1]. « On nous dit, écrit-il à Etienne, qu'il ne faut rien innover contre la tradition. D'où vient cette tradition? Vient-elle de l'autorité divine, des évangiles ou des écrits des apôtres? Alors il faut lui obéir pour se conformer à cette prescription de Josué : « Que le livre « de la loi ne s'éloigne pas de ta bouche! » Si donc vous invoquez ce qui est commandé dans l'Evangile ou contenu dans les lettres ou les Actes des apôtres, c'est cette tradition sainte et divine qu'il faut observer [2]. » Cyprien ne reconnaît donc aucun pouvoir ecclésiastique souverain et infaillible, pas plus à Rome qu'ailleurs. Il admet bien que l'unité de l'Eglise, qui est son idole, a eu une représentation idéale au sein du collége apostolique dans la personne de saint Pierre, et à travers tous les temps dans la chaire épiscopale de Rome [3], mais il nie formellement que Pierre ait eu la moindre primauté sur Paul et ses collègues dans l'apostolat, comme il conteste formellement à l'évêque actuel de Rome toute supériorité sur ses collègues dans l'épiscopat. « Pierre, dit-il, que le Seigneur avait choisi le premier et sur lequel il avait édifié son Eglise, n'exprima, quand il discutait avec Paul sur la circoncision, aucune insolente prétention, il n'eut pas l'arrogance

[1] « Nec hoc sine scripturæ divinæ auctoritate proponimus. » (Cyprien, *Ep.*, 73, 8.)

[2] « Si ergo aut in evangelio præcipitur aut in apostolorum epistolis aut actibus continetur, observetur divina hæc et sancta traditio. » (*Id.*, 74, 2.)

[3] « Una ecclesia a Christo domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. » (*Id.*, 70, 3.)

de dire qu'il avait la primauté et que ceux qui viendraient plus tard devraient lui obéir de préférence [1]. »

Cyprien prouve en fait ses assertions par sa fière résistance à Etienne lorsque celui-ci l'eut condamné et l'eut traité de faux évêque [2]. Etienne alla plus loin, il lança un vrai décret d'excommunication contre son collègue, se refusant à entendre les opposants et interdisant même à ses fidèles de les recevoir sous leur toit [3].

Cyprien indigné de cette conduite fit la plus mordante critique de la conduite d'Etienne. Il ne se borna pas à résister à ses prétentions, il lui reprocha encore d'écrire des lettres pleines d'orgueil et de contradiction qui n'allaient point au fait. Il l'accusa même d'impéritie et d'inintelligence [4]. « Considérons, dit-il, comment un prêtre soutiendrait le jugement de Dieu s'il accepte le baptême des hérétiques, après que le Seigneur a dit avec menaces : « O prêtres, si vous « n'écoutez pas et ne gravez dans vos cœurs mes com« mandements, de telle sorte que vous donniez hon« neur à mon nom, j'enverrai sur vous ma malédiction « et je changerai votre bénédiction en malédiction. » Honore-t-il Dieu celui qui accepte le baptême de Marcion? Honore-t-il Dieu celui qui affirme qu'il lui naît

[1] « Nam nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem ædificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere. » (Cyprien, *Ep.*, 71, 3.)

[2] « Non pudet Stephanum Cyprianum pseudochristum et pseudoapostolum dicere. » (*Id.*, 75, 26.)

[3] « Ut venientibus non solum pax et communio, sed et tectum et hospitium negaretur. » (*Id.*, 75, 25.)

[4] « Imperite atque improvide scripsit. » (*Id.*, 74, 1.)

les fils de la femme étrangère et adultère? Honore-t-il Dieu celui qui, méprisant l'unité et la vérité qui procèdent de la loi divine, se fait le vengeur de l'hé-résie contre l'Eglise? Honore-t-il Dieu celui qui, se dé-clarant l'ami des hérétiques et l'ennemi des chrétiens, prononce l'excommunication sur les prêtres de Dieu qui gardent la vérité du Christ et l'unité de l'Eglise? Si on donne vraiment honneur à Dieu de cette manière, jetons nos armes, livrons nos mains à la captivité, livrons au diable l'ordination évangélique, la majesté de Dieu, les sacrements de la divine milice, l'étendard de l'armée céleste. L'Eglise n'a plus qu'à céder à l'hé-résie, la lumière aux ténèbres, la vérité au mensonge, Christ à l'antechrist. La foi, la vérité sont trahies, et nous voyons légitimé dans l'Eglise ce qui est dirigé par ceux du dehors [1]. Saint Paul a dit que l'évêque devait tre docile. Celui-là est docile qui est doux à se laisser nstruire. Car il ne faut pas seulement que l'évêque nseigne, mais encore qu'il apprenne. Celui-là enseigne e mieux qui fait tous les jours des progrès dans la vérité [2]. » Il n'était pas possible de protester avec plus l'énergie contre le pouvoir arrogant qui prétendait ré-gler souverainement la doctrine.

Cyprien tint deux grands conciles provinciaux à l'occasion de ce grave débat, et il en communiqua es décisions à Etienne [3]. Quand la lutte se fut en-venimée et que l'évêque de Rome eut lancé contre lui

[1] Cyprien, *Ep.*, 74, 8.
[2] « Oportet episcopum non tantum docere sed et discere. » (*Id.*, 74, 10.)
[3] *Id.*, 70 et 72.

l'excommunication, il chercha l'appui des grandes Eglises d'Orient, auxquelles le décret d'excommunication avait été communiqué. Denys d'Alexandrie repoussa la prétention d'Etienne et se rangea à l'avis de Cyprien[1]. Firmilianus, évêque de Césarée, suivit son exemple et protesta avec la plus grande énergie, non-seulement contre l'opinion d'Etienne qu'il réfute par des raisons analogues à celles exposées par Cyprien, mais encore contre toute sa tendance dominatrice. Il rappelle que malgré la tentative de Victor de contraindre toutes les Eglises à observer la Pâque de la même manière, l'Orient chrétien a gardé sa coutume sans que l'unité ait été rompue. S'il est vrai que Jésus-Christ a fondé son Eglise sur l'apôtre Pierre, ce n'est pas sur sa personne, c'est sur son témoignage fidèle. Etienne se vante en vain d'être son successeur, lui qui apporte à l'édifice des pierres qui ne lui sont pas appropriées : « Joignons, dit-il, la vérité à la coutume, et à la coutume des Romains opposons celle de la vérité, en conservant la tradition du Christ et des apôtres[2]. » Firmilianus se laisse entraîner à un véritable emportement quand il dit à Etienne : « Le faux témoin ne sera pas impuni! Tu es pire que tous les hérétiques. Tu oses t'indigner! Vois quelle est ta folie, ô toi qui ne crains pas de blâmer ceux qui combattent pour la vérité contre le mensonge.

[1] « Dionysius in Cypriani et Africanæ synodi dogma consentiens de hæreticis rebaptizandis. » (Hyeron. *De viris illustrib.*, c. 69. Dionys., *Ep. ad Xyst.*, Eusèbe, VII, 5.)

[2] « Consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes quod a Christo et ab apostolis traditum est. » (Cyprien, *Ep.*, 75, 19. *Id.*, 6, 16, 17.)

Il est évident que quiconque manque de prudence est disposé à la colère, car rien n'y incline davantage que l'absence de la sagesse et de la raison [1]. »

Voilà ce que pensaient de l'infaillibilité les grands évêques du troisième siècle. « Admirons, s'écrie ironiquement Firmilianus, comment Etienne accomplit avec scrupule le devoir de l'humilité et de la douceur! Quelle marque plus éclatante d'humilité et de douceur que de se mettre en désaccord avec tant d'évêques répandus dans le monde entier et de rompre la paix avec les uns et les autres pour divers motifs! » L'évêque de Césarée n'hésite pas à voir dans son collègue de Rome le vrai perturbateur de l'unité. « Comment, dit-il, l'unité du corps spirituel existerait-elle pour celui qui n'a pas même l'unité de sa propre âme, tant elle est fuyante, mobile et incertaine [2]? »

Les prétentions de l'évêque de Rome furent encore battues en brèche sur un autre point non moins grave. Deux évêques espagnols avaient été déposés comme des novatiens; ils avaient été régulièrement remplacés. Dans leur désir ardent de reprendre leur siége, ils en avaient appelé à l'évêque de Rome, qui avait pris de suite leur parti. Cyprien protesta avec force contre ce droit d'appel et cette réintégration précipitée. Il insista sur les qualités morales qui font seules l'évêque véritable; l'institution canonique d'après lui les con-

[1] « Nam quod imperitos etiam animosos manifestum est, dum per inopiam consilii et sermonis ad iracundiam facile vertuntur. » (Cyprien, *Ep.*, 78, 24.)

[2] « Apud talem potest esse unum corpus et unus spiritus apud quem fortasse ipsa anima una non est sic lubrica et mobilis et incerta? » (*Id.*, 78, 25.)

state sans suppléer à leur absence. Sa protestation fut soutenue par un nombreux synode tenu à Carthage. L'évêque de Carthage demandait au nom de ses collègues de quel droit on violerait la discipline et les règles de l'élection épiscopale au profit d'hommes indignes de cette haute charge, et qui faisaient rejaillir leur indignité sur leur Eglise. Quelle valeur peut avoir un appel adressé à un évêque comme Etienne, mal informé, éloigné du pays où se sont passés les faits qu'il s'agit de juger[1]? Ainsi s'attestait en plein triomphe du système autoritaire l'indépendance des Eglises vis-à-vis de l'évêque de Rome.

§ IV. — *Progrès accomplis par la tendance hiérarchique épiscopale à la mort de Cyprien.—Les derniers conciles du troisième siècle.*

De toutes ces luttes ardentes et compliquées que nous venons de retracer, l'idée hiérarchique s'est de plus en plus dégagée. Rappelons ses progrès constants, considérons-la telle qu'elle se dégage de la poussière de ce long combat, sous la forme précise qu'elle avait revêtue à la mort de Cyprien et qu'elle conservera jusqu'à l'époque des grands conciles et l'alliance de l'Eglise avec l'Empire. C'est alors qu'elle fera sa dernière évolution par la constitution définitive de la centralisation ecclésiastique doublement consacrée par la primauté de l'évêque de Rome et l'autorité souve-

[1] « Basilides Stephanum collegam nostrum longe positum et gestæ rei ac veritatis ignarum fefellit. » (Cyprien, *Ep.*, 67, 5.)

raine des conciles œcuméniques. Sur ces deux points seulement elle est encore imparfaite, car l'épiscopat s'est élevé à la plus grande hauteur qu'il puisse atteindre; il sera même obligé de restreindre son pouvoir à l'époque suivante pour s'encadrer dans la catholicité centralisée. Tout a contribué à ces progrès de l'idée hiérarchique. L'affaiblissement de la pure doctrine évangélique de la grâce, principe et garantie de l'égalité chrétienne et du sacerdoce universel, a ramené le régime légal et la prêtrise spéciale. La superstition sacramentaire qui profite des effusions et des imprudences du mysticisme, et qui transforme l'eucharistie en un sacrifice, tend à refaire du prêtre un sacrificateur sur le type de l'ancienne alliance [1]. La passion de l'unité surexcitée par le schisme transforme la notion de l'Eglise; celle-ci est de moins en moins une société morale qui se contente de l'accord dans les choses essentielles, tout en laissant la liberté de la pensée et des pratiques sur les points secondaires. Elle devient une institution, une mère Eglise identifiée à une organisation qui perd toujours plus de sa souplesse [2]. Le traité de Cyprien sur l'unité de l'Eglise que nous avons rattaché à l'ensemble de ses idées théologiques, nous donne la formule la plus nette de cette conception ecclésiastique qui substitue l'uniformité à l'unité, et rejette hors d'une catholicité pétrifiée bien des diversités que la chrétienté du second siècle admettait sans

[1] La sainte cène est désignée par Cyprien comme *sacrificium dominicum* (*Ep.*, 63, 9) ou comme une offrande, *oblatio*. (*Ep.*, 1, 2. *Ep.*, 12, 2. Voir Ritschl, *Altcathol. Kirche*, p. 561.)

[2] Voir Ritschl, *Altcathol. Kirche*, p. 566.

hésitation. Le pouvoir épiscopal est sorti agrandi de chaque lutte soulevée contre lui, bien qu'il ait eu affaire à forte partie et qu'il ait eu à combattre les plus illustres docteurs et les plus grands saints. A Alexandrie il a conquis avec Démétrius la souveraineté diocésaine. A Rome, à la suite des orageux débats provoqués d'abord par les montanistes, puis repris avec beaucoup plus de modération par saint Hippolyte, il s'est emparé du pouvoir des clefs, de ce droit énorme de pardonner tous les péchés en sa qualité sacerdotale. Le développement de la question disciplinaire sous Cyprien, sa double lutte contre les confesseurs qui exagéraient l'indulgence et les novatiens qui poussaient à outrance la sévérité, toutes les péripéties de ce grand épiscopat confirment la victoire remportée à Rome quelques années plus tôt par le parti hiérarchique, en le dégageant des misérables passions par lesquelles elle avait été déshonorée. Cyprien, en triomphant des confesseurs imprudents qui voulaient que leur témoignage l'emportât sur l'autorité épiscopale, raffermit celle-ci, la met hors de toute contestation, et établit en fait qu'à la charge ecclésiastique appartient le dernier recours, et que la vertu la plus haute ne saurait prévaloir sur elle. Reconnaissons cependant qu'il évite l'excès où était tombé Calliste par son fameux décret sur le caractère irrémissible de l'épiscopat, même à la suite de péchés mortels. Nous avons vu, en effet, que Cyprien, dans sa polémique contre les évêques apostats d'Espagne, a maintenu que les qualités morales étaient nécessaires à l'exercice de la charge, qui ne possède

pas à elle seule une valeur suffisante. Il sacrifiait ainsi la logique extrême du système hiérarchique aux exigences de la conscience chrétienne.

Contre les schismatiques et les novatiens Cyprien établit ce qu'on peut appeler le monarchisme épiscopal si vivement contesté par ses premiers adversaires, Novatus et Félicissimus. Pour lui l'évêque est le successeur et l'héritier de l'apostolat [1]. De même que l'apostolat avait son centre d'unité en Pierre, sans que celui-ci exerçât aucune suprématie personnelle, de même l'épiscopat a le sien dans la chaire des successeurs de Céphas, sans se soumettre davantage à sa suprématie. « L'épiscopat est un; les évêques sont égaux [2]. » Ils sont maîtres chez eux. Pontifes présidant au sacrifice eucharistique, ils sont les juges suprêmes de l'Eglise, et tiennent dans leur main les clefs des pardons divins. Néanmoins ils ne doivent rien faire sans leur clergé et sans l'assentiment du peuple chrétien dont ils sont les élus [3]. Par ce côté le sacerdoce universel subsiste en quelque mesure. Toutefois l'ordre ecclésiastique est bien décidément constitué, et la ligne de démarcation entre les laïques et le clergé est délimitée avec un soin rigoureux. Déjà la hiérarchie se déroule en nombreux anneaux. Le clergé romain, dès le milieu du troisième siècle, est un corps considérable où les charges se sont multipliées.

[1] « Episcopos, id est apostolos. » (Cyprien, *Ep.*, 3, 3.)

[2] « Item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus. » (Cyprien, *Ep.*, 55, 20.) « Episcopatus unus est cujus singulis in solidum pars tenetur. » (*De unit. cat.*, 5.)

[3] « A primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis, mea privatim sententia gerere. » (Cyprien, *Ep.*, 14, 4. *Presbyteris et diaconis.*)

Il comprend, à part les évêques, les prêtres et les diacres au nombre de sept, des sous-diacres, des acolytes, des exorcistes, des lecteurs et des gardiens des portes [1].

On peut voir par les fragments des *Constitutions apostoliques* qui dépassent la première moitié du troisième siècle, à quel point cette notion de l'épiscopat s'est répandue dans l'Eglise. L'évêque du livre II des *Constitutions apostoliques* n'est plus celui que nous présentait la *Constitution copte*, ou le VIIIe livre, dépourvu de tout caractère sacerdotal proprement dit. Il est tout ensemble le juge qui distribue les grâces divines, et qui possède directement le pouvoir des clefs [2], le prophète qui est la voix de Dieu [3], et le pontife qui lui offre les saints sacrifices [4]. L'évêque doit toujours être versé dans la science religieuse. Il faut qu'il puisse suffire à ses besoins pour n'avoir pas à se livrer à des occupations séculières [5]. C'est un être divin, un médiateur entre Dieu et les hommes [6]. Il n'est jugé par personne [7]. Son clergé uni à lui forme le sénat de l'Eglise [8]. Le livre II des *Constitutions apostoliques* semble lui accorder une sorte d'inspiration continue, liée à son ordination. Cyprien n'admet rien de semblable, puisqu'il parle sans

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.

[2] Οὕτως ἐν ἐκκλησίᾳ καθέξου τὸν λόγον ποιούμενος, ὡς ἐξουσίαν ἔχων κρίνειν τοὺς ἡμαρτηκότας. (*Const. apost.*, II, 11.)

[3] Φθόγγοι θεοῦ. (*Id.*, II, 6.)

[4] Ἱερεῖς παρεστῶτες τῷ θυσιοστηρίῳ. (*Id.*, II, 25.)

[5] *Id.*, II, 24.

[6] Ὡς ὁ θεός. (*Id.*, II, 12.) Μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ. (*Id.*, II, 25.)

[7] *Id.*, II, 35.

[8] Συνέδριον καὶ βουλὴ τῆς ἐκκλησίας. (*Id.*, II, 28.)

cesse des communications surnaturelles qu'il a reçues par des visions et non en vertu de sa charge. La partie interpolée des lettres d'Ignace, qui est de la même époque, présente l'épiscopat comme un vrai vicariat du Christ en dehors duquel il n'y a pas de salut.

Les *Constitutions apostoliques* de cette date admettent comme Cyprien l'égalité des évêques et ignorent la primauté de saint Pierre. Il n'est pas nécessaire de multiplier les textes pour établir cette indépendance des grandes Eglises vis-à-vis les unes des autres. Sans revenir à la polémique de Cyprien contre Etienne, il suffit de lire ses lettres, de le suivre dans son gouvernement ecclésiastique pour reconnaître l'absence d'un moteur central dans l'Eglise du troisième siècle. Chaque évêque est un pape chez lui; il en porte le nom, il en exerce les prérogatives dans la mesure où sa famille spirituelle accepte la paternité. On dit le pape d'Alexandrie, le pape de Carthage comme le pape de Rome [1]. Cyprien écrit à Rome comme il écrit aux Eglises de Cappadoce ou à ses collègues d'Afrique. « Ces lettres, dit-il, je les ai envoyées à bon nombre de nos collègues et elles leur ont agréé, et ils m'ont répondu qu'ils persévéraient dans la même opinion que nous conformément à la foi catholique [2]. »

Les relations entre les Eglises n'ont encore aucun caractère officiel. Cette indépendance réciproque est

[1] « Papam Cyprianum. » (Cyprien, *Ep.*, 8, 1.)

[2] « Quæ epistolæ jam plurimis collegis nostris missæ placuerunt, et rescripserunt se quoque nobiscum in eodem consilio secundum catholicam fidem stare. » (*Id.*, 25.)

reconnue explicitement dans la lettre écrite à Cyprien au nom de l'Eglise de Rome, au sujet de son dissentiment avec les confesseurs d'Afrique. Il est vrai qu'elle est de Novatien, mais c'est avant son schisme et alors qu'il parle comme prêtre et représentant de l'Eglise de la capitale de l'Empire : « O frère Cyprien, lui écrit-il, tu as bien plutôt notre approbation que notre jugement pour qu'en louant les actes nous participions à l'honneur qu'ils méritent, car il nous semble avoir bien accompli ce qui a eu notre plein consentement pour la censure et la discipline ecclésiastique [1]. » Plus tard Cyprien déclare qu'il n'a eu recours à l'avis de Corneille que parce qu'il n'a pu recueillir un nombre suffisant de suffrages parmi les évêques d'Afrique [2]. Il traite Etienne comme son collègue [3]. Il ne lui reconnaît pas d'autre pouvoir qu'à lui, et c'est au même titre qu'il tient le gouvernail de l'Eglise. Cyprien s'occupe des affaires de Rome comme Etienne de celles de Carthage. Le premier n'hésite pas à faire une enquête sur l'élection du second. Nous avons vu avec quelle vigueur il repousse toute prétention à la primauté de la part de son collègue de Rome. Ces résultats sont incontestables. Il n'y a pas de texte frauduleux capable de les ébranler.

Le droit conciliaire est encore très-simple ; on voit siéger dans les synodes du troisième siècle les évêques,

[1] « Nos non tam judices voluisti quam participes inveniri. » (Cyprien, *Ep.*, 30, 1.)

[2] « Ac si minus sufficiens episcoporum in Africa numerus videbitur, etiam Romam super hac re scripsimus. » (*Id.*, 55, 5.)

[3] *Id.*, 55, 7.

les prêtres, les diacres et les confesseurs. La présence des laïques est presque toujours constatée [1]. Les conciles sont toujours de libres assemblées convoquées partout où le besoin s'en fait sentir, sans date fixe, sans subordination des unes aux autres. Dans la vacance du siége de Rome ils se tiennent comme lorsqu'il est occupé, car ils ne lui reconnaissent aucune prérogative. Ils ne réclament ni l'inspiration exceptionnelle, ni l'autorité indiscutable [2].

La lettre qui communique à Etienne les délibérations du concile de Carthage, tenu à l'occasion de la réintégration irrégulière des évêques d'Espagne, débute ainsi : « Nous avons cru nécessaire de réunir en concile un bon nombre de prêtres pour prendre certaines dispositions et les examiner dans une délibération commune. Nous y avons discuté et réglé bien des questions, mais nous avons tenu principalement à t'écrire sur ce qui concerne l'autorité sacerdotale, afin d'en conférer avec ta haute sagesse [3]. » La conclusion de cette lettre conciliaire n'est pas moins remarquable. « Dans cette affaire nous ne voulons faire violence et donner des ordres à personne, car chaque évêque a son libre arbitre

[1] « Collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconibus, confessoribus, pariter ac stantibus laicis. » (Cyprien, *Ep.*, 55, 4.)

[2] « Sancto spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente. » (*Id.*, 57, 6.)

[3] « Ad quædam disponenda et consilii communis examinatione limanda necesse habuimus, frater carissime, convenientibus in unum pluribus sacerdotibus cogere et celebrare concilium. In quo multa quidem prolata atque transacta sunt, sed de eo vel maxime tibi scribendum et cum tua gravitate ac sapientia conferendum fuit, quod magis pertineat et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiæ catholicæ unitatem pariter ac dignitatem. » (*Id.*, 72, 1.)

dans l'administration de l'Eglise et en rendra compte[1]. »
Rien ne ressemble moins qu'une telle déclaration aux résolutions autoritaires d'un concile qui croit à son infaillibilité. On retrouve ce libéralisme plus marqué encore dans les actes du septième concile de Carthage. Cyprien s'y exprime en ces termes : « Il nous reste à exprimer chacun notre opinion sur cette affaire (le baptême des hérétiques), sans user de contrainte, sans proposer aucune excommunication contre ceux qui penseraient autrement que nous. Nul de nous ne se considère comme l'évêque des évêques, ni ne veut forcer ses collègues à l'obéissance par une terreur tyrannique. Chaque évêque, en effet, dans la latitude de sa liberté et de son pouvoir, a son libre arbitre; il ne peut pas plus juger son frère qu'il ne peut être jugé par lui. Attendons tous le jugement de notre Seigneur Jésus-Christ qui seul a le pouvoir de nous confier le gouvernement de son Eglise et de nous juger[2]. »

L'autorité souveraine dans les conciles du troisième siècle appartient à la sainte Ecriture. Elle est constamment invoquée et son pouvoir est explicitement reconnu: « Selon notre dessein, dit Cyprien, lorsque la persécution se fut apaisée et qu'il y eut possibilité de rassembler un nombre considérable d'évêques qui avaient été gardés par leur foi et par la protection de Dieu contre toute défection, nous nous réunîmes avec eux en concile.

[1] « Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiæ administratione voluntatis suæ arbitrium liberum unusquique præpositus rationem actus sui Domino redditurus. » (Cyprien, *Ep.*, 72, 4.)

[2] *Concil. Carthag.*, VII. Routh, *Reliq. sacræ*, t. III, p. 115.

Les saintes Ecritures furent mises au milieu de nous pour décider entre les deux opinions, et nous cherchâmes ensemble le tempérament de l'indulgence permise [1]. » L'autorité de la tradition apostolique était également invoquée, mais on lui donnait bien moins d'importance qu'à la tradition écrite, comme on en peut juger par ce qui nous a été conservé de ces délibérations [2].

Pendant longtemps les conciles se sont gardés des condamnations sommaires. Ceux qui étaient accusés d'hérésie pouvaient se défendre, et on essayait de les ramener à la vérité dans de libres conférences. C'est ainsi qu'Origène réussit à détacher Berylle de Bostra de ses erreurs dans un synode tenu en Arabie [3]. Il eut un égal succès une seconde fois auprès d'hérétiques du même pays [4].

Bien des années après, Denys d'Alexandrie arriva au même résultat dans un synode qui eut lieu dans une infime bourgade voisine de la grande métropole de l'Egypte à l'occasion d'une petite secte millénaire. Ce synode ressemblait plutôt à une libre conférence qu'à un concile. On peut juger par ce que nous en raconte Denys lui-même combien il ressemblait peu à ces grands assises ecclésiastiques des âges suivants qui faisaient comparaître les dissidents à leur barre pour leur signi-

[1] « Scripturis divinis ex utraque parte prolatis. » (Cyprien, *Ep.*, 55, 5.) « Item alius Felix a Bamacurra dixit : Et ego ipse secutus divinarum scripturarum auctoritatem. » (*Concil. Carthag.*, VII. Routh, *Reliq. sacræ*, t. III, p. 123.)

[2] *Id.*, III, p. 104.

[3] Eusèbe, *H. E.*, VI, 33.

[4] *Id.*, VI, 37.

fier leur condamnation. « J'admirais beaucoup, écrit-il, la fermeté, l'amour de la vérité et l'intelligence droite de nos frères. Tout se passait dans la modération et dans l'ordre, les demandes comme les réponses, et les assentiments. Nous nous attachâmes avec soin à ne pas nous opiniâtrer dans nos opinions préconçues lors même qu'elles nous semblaient fondées, comme aussi à ne pas éluder les objections. Nous cherchâmes à remonter autant que possible aux principes engagés dans la discussion et à les bien établir. Nous ne rougissions pas de nous rétracter pour adhérer à l'opinion de nos adversaires toutes les fois que nous devions céder à leurs arguments [1]. Au contraire, nos cœurs étaient ouverts devant Dieu et nous acceptions avec droiture et loyauté tout ce qui était fondé sur des arguments évidents et sur l'enseignement des saintes Ecritures. »

Trois synodes très-importants furent tenus à l'occasion de l'hérésie de Paul de Samosate à Antioche [2]. Les deux premiers tenus entre 264 et 269 n'aboutirent à aucun résultat, grâce à l'habileté captieuse du brillant évêque qui développait ses doctrines avec un art infini. Une lettre pressante lui fut écrite pour le forcer à s'expliquer. Elle formulait nettement ce que ses collègues dans l'épiscopat entendaient par la foi chrétienne; les subterfuges devenaient désormais difficiles [3]. Au troisième concile tenu en 269, Paul de Samosate

[1] Μήτε εἰ λόγος αἱρεῖ μεταπείθεσθαι καὶ συνομολογεῖν αἰδούμενοι. (Eusèbe, *H. E.*, VII, 24.)
[2] Voir sur cette hérésie le tome V de mon *Histoire*, p. 163-165.
[3] *Concil. edit. Lubbæi*, t. I, p. 845. Routh, *Reliq. sacræ*, p. 289.

fut démasqué grâce à l'habile discussion du prêtre Malchus qui le força dans ses derniers retranchements [1]. En définitive il ne fut condamné qu'à la dernière extrémité et après avoir été entendu. La lettre conciliaire qui annonce sa condamnation est adressée à l'évêque d'Alexandrie aussi bien qu'à l'évêque de Rome sans que les évêques réclament aucune ratification de ce qu'ils ont décidé dans leur souveraineté. Ce qu'il y a de plus grave dans ce document, c'est sa prétention œcuménique, car il est adressé à toute l'Eglise catholique [2]. En outre les évêques réunis à Césarée se chargèrent de choisir le remplaçant de Paul de Samosate. Ils portaient ainsi atteinte à la liberté de l'Eglise locale en s'érigeant en représentants d'une catholicité constituée. Certes, l'innovation était grave. Ce qui est plus fâcheux encore, c'est de voir les persécutés d'hier qui seront de nouveau proscrits demain, invoquer l'appui de l'empereur Aurélien contre l'évêque réfractaire pour aboutir à sa déposition. C'est ainsi que la tendance hiérarchique cède dès les premiers jours de son triomphe à l'une des tentations les plus dangereuses auxquelles l'Eglise puisse être exposée, celle qui lui fait oublier que son royaume n'est pas de ce monde et la pousse à recourir à une force étrangère [3]. Nous sommes néanmoins encore bien loin du concile œcuménique infaillible et papal des âges suivants. Pour

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 29.

[2] Πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. (*Id.*, VII, 30.)

[3] Αὐρηλιανὸν ἔπεισαν ἐξελάσαι τῆς ἐκκλησίας. (Théodoret, *Hæretic. fabulæ*, II, 8.)

transporter le système de la hiérarchie romaine au troisième siècle, il faut tout antidater. Pour prétendre que ce système a fonctionné dès le début de l'Église sans modifications essentielles, il faut déchirer tous les documents originaux. Au lieu d'institutions immobiles, nous avons une Eglise libre et vivante dans le sein de laquelle les tendances diverses se supportent d'abord, puis se combattent jusqu'à ce qu'elles finissent par s'amortir sous un joug autoritaire. Les titres de la hiérarchie n'existent pas dans ce grand passé, bien qu'on y rencontre à chaque pas la trace de ses premières usurpations et de ses progrès. Le moment va venir où soutenue du dehors et alliée à l'Empire elle pourra tout oser [1].

[1] Si nous cherchons à nous rendre compte du nombre des principaux synodes du troisième siècle, nous arrivons aux résultats suivants, toujours un peu approximatifs :

1) Synode convoqué par Agrippinus pour la question du baptême des hérétiques. (Cyprien, *Ep.*, 71, 4. Augustin, *De baptismo, c. Donat.*, lib. II, 7.) Il a dû se tenir après l'an 205, époque à laquelle Tertullien ne parlait dans son livre *De jejuniis* que de synodes grecs. La date de 220 paraît probable puisque, d'après les *Philosophoumena*, la question du baptême des hérétiques n'a fait son apparition qu'avec Calliste (218-222), le premier évêque qui se soit refusé à les rebaptiser.

2) Deux synodes tenus à Alexandrie à l'occasion d'Origène, vers l'an 231. (Phot., *Codex*, 118.)

3) Synode d'Iconie sur le baptême des hérétiques. Firmilianus qui écrit à Cyprien, vers 255, dit y avoir pris part il y a longtemps (Jam pridem in Iconio collecti in unum. Cyprien, *Ep.*, 75, 7), probablement au début de son épiscopat : ce qui nous reporte vers l'an 230.

4) Synode sur le même sujet à Synnada en Phrygie, d'après Denys d'Alexandrie. (Eusèbe, *H. E.*, VII, 7.)

5) Synode de Lambesitana, colonie en Numidie, où siégent quatre-vingt-dix évêques à l'occasion d'un certain évêque Privatus, accusé d'hérésie.

6) Deux synodes d'Arabie dans lesquels Origène ramène les hérétiques. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 33-37.)

7) Synode africain condamnant le prêtre Geminius Faustinus.

8) Synode de Carthage (251) à l'occasion du schisme. (Cyprien, *Ep.*, 57.)

9) Corneille tient un synode à Rome sur le même sujet. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.)

10) En mai 252 nouveau synode à Carthage. (Cyprien, *Ep.*, 64.) (Réintégration d'un prêtre. Baptême des enfants.)

11) Nouveau synode à Carthage à l'occasion des prêtres d'Espagne réintégrés à tort par l'évêque de Rome. (*Ep.*, 67.)

12) Premier synode concernant le baptême des hérétiques, en 255. (*Ep.*, 70.)

13) Nouveau synode en 256 sur le même sujet. (*Ep.*, 72.)

14) Les synodes d'Ephèse à l'occasion de Paul de Samosate.

Voir Hæfele. Ouvr. cité. t. I.

LIVRE II

LE CULTE PRIVÉ ET PUBLIC DANS LES ÉGLISES DES DEUXIÈME ET TROISIÈME SIÈCLES

—

CHAPITRE I

PREMIÈRES TRANSFORMATIONS DU CULTE PRIMITIF [1]

Il est de l'essence du sentiment religieux de se donner une expression solennelle et publique qui non-seulement le fasse sortir de la région purement inté-

[1] Nos sources pour tout ce qui concerne le culte aux deuxième et troisième siècles, sont :

1) Les Pères des deuxième et troisième siècles sur les écrits authentiques desquels nous appuyons tout ce que nous avançons par des citations précises.

2) Les *Constitutions apostoliques* consultées avec prudence et d'après les règles déjà indiquées dans la note qui les concerne au livre précédent.

3) Les documents liturgiques dont nous examinerons plus tard la valeur critique.

4) Les grandes histoires de l'Eglise déjà citées.

5) Les ouvrages spéciaux, en première ligne le livre toujours riche en documents de Bingham : *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*. Edition anglaise. Oxford. 1868.

Augusti. *Archæologie*. 3 vol. Lipsiæ. 1839.

Bunsen. *Hippolytus*. 2 vol. *Antenicæna*. 3 vol.

Dr Heinrich Alt. *Der Christliche Gottesdienst*. Berlin, 1851.

Dr Harnack. *Der Christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altcatholischen Zeitalter*. Erlangen, 1854.

rieure et mystique par la parole ou la formule, mais encore le revête par le symbole d'une forme sensible. L'être humain est complexe, il ne peut jamais s'en tenir à ce qui est purement idéal ; de même que l'âme chez lui trouve dans l'enveloppe corporelle un organe qui la révèle, de même la pensée s'incarne en s'exprimant; elle emprunte à la nature un langage figuré qui est une perpétuelle métaphore. L'usage en amortit l'éclat, mais il suffit d'y faire attention pour retrouver dans la langue courante toute une poésie plastique. L'art la dégage et la concentre en donnant les formes les plus belles à cet ordre de pensées et de sentiments qui nous élèvent au-dessus de la vulgarité de la vie par leur caractère propre ou par leur intensité. Il n'est pas simplement l'idéal, il est l'idéal vivant, palpitant dans la forme épurée. L'un de ses caractères distinctifs est de révéler l'idéal aux hommes, ou plutôt de le ranimer dans leur âme, où il était comme enseveli et sommeillant, en le leur montrant épanoui dans une œuvre immortelle. Le grand art, qui doit son éclosion au génie, n'a de puissance que parce qu'il est en harmonie avec des instincts universels ; il les arrache à leur nébuleuse profondeur, les révèle à eux-mêmes, et il crée ainsi une communauté morale qui est l'une des plus hautes manifestations de la sociabilité et de la solidarité humaines.

Ce qui est vrai de l'art l'est également du culte. Lui aussi exprime par des symboles le fond intime des âmes, et par cette manifestation même produit la communauté des sentiments. Il se distingue de l'art proprement dit, dont il se sert du reste comme de son instrument pour

l'appliquer à sa fin spéciale, par la limitation de son domaine et par son caractère essentiellement moral. Tout d'abord, il se rapporte d'une manière exclusive à la religion, à la relation de l'homme avec la Divinité, et laisse en dehors de son symbolisme tout ce qui n'y a pas trait directement. En second lieu, il est un acte au sens moral du mot, tout ensemble l'hommage dû à Dieu et l'union effective avec lui, l'adoration et l'offrande. Sans doute la vie religieuse individuelle et domestique a déjà ce double caractère; le culte s'en distingue par le développement du symbolisme, qui donne à l'adoration et au sacrifice la solennité des rites célébrés en commun, rapprochant en quelque sorte dans un seul foyer tous les rayons dispersés. Le culte public est semblable à cette coupe d'or de l'Apocalypse dans laquelle les anges ont versé les prières des saints. Il rassemble ce qui ailleurs est épars et le porte par là même au plus haut degré d'intensité.

Tel est le dieu, tel est le culte. Dans les religions de la nature, le culte se borne à reproduire par des symboles grossiers ou poétiques la vie du dieu, c'est-à-dire la vie de la nature, car les deux existences se confondent. C'est toujours la succession de la fécondité joyeuse dans la belle saison et de la froide période de destruction et de mort. Le jeune héros qui ne fait que paraître sur la scène enchantée du printemps pour être frappé des dards du soleil brûlant, qu'il s'appelle Adonis ou Osiris, déroule invariablement sous nos yeux cette histoire de l'année, qui est l'histoire même de la nature dans ses révolutions régulières. Dans les religions de

cet ordre, le culte la redit incessamment par son symbolisme, qui développe une trame identique sous la variété capricieuse des embellissements.

Nous savons bien que l'âme humaine ne s'enferme jamais tout à fait dans cette mythologie puérile, et que la conscience projette sur elle sa grande ombre. Tourmentée d'un invincible effroi, elle cherche l'apaisement par toutes les voies qui lui sont ouvertes. Comme elle ne croit encore qu'à la nature, elle fait appel à ses forces cachées par les sortiléges de la magie, ou bien elle se livre à des pratiques abominables et cruelles pour désarmer le courroux de la puissance inconnue et sans moralité dont elle s'imagine dépendre. Le paganisme grec, qui, dans sa période d'humanisme, confondit absolument la religion et l'art, finit par retomber dans ce naturalisme du vieil Orient parce qu'il paraissait plus secourable en étant plus mystérieux, et qu'il semblait apporter à l'homme une délivrance surnaturelle que la gracieuse poésie de l'Olympe lui refusait entièrement. Rome, qui n'eut d'autre religion qu'elle-même, fit du culte un ritualisme sec et aride qui ne se rapportait qu'à la patrie terrestre et laissait à l'âme tout son vide sans essayer même de le combler, si bien que la race latine était la proie prédestinée des pires superstitions, du jour où elle échapperait aux violentes distractions de la conquête du monde.

Sur la terre de Judée, le culte a un caractère bien différent. L'adorateur de Jéhovah est placé en face du Dieu qui a fait le monde, et ne peut jamais être confondu avec lui. L'idée fondamentale du judaïsme est celle de

la sainteté, d'une sainteté redoutable qui doit terrifier et courber la créature humaine avant de la relever. Le judaïsme est une loi qui foudroie et une promesse qui console. Le culte y est destiné à imprimer profondément dans l'âme la tristesse amère d'un passé coupable et l'espoir d'un grand avenir. Cette tristesse, qui doit aboutir à un immense besoin d'expiation, est entretenue par les rites innombrables qui, en commandant la purification, rappellent la souillure invétérée, et par les sanglants sacrifices toujours renouvelés parce qu'ils sont toujours incomplets. L'espoir, conservé et nourri comme une flamme sainte par la prophétie, est développé dans le culte par tous les grands types qui ont trait au Messie. Le sacerdoce juif résume ce double caractère du culte du Vieux Testament. Il rappelle d'abord, par ce qu'il a d'exclusif, la corruption générale d'une race qui ne peut s'approcher directement de Dieu tant que la rédemption n'est pas accomplie, et qui a besoin de médiateurs séparés d'elle pour porter ses offrandes à Dieu. C'est par le même motif qu'elle met à part le jour et le lieu de l'adoration, afin de les séparer de l'universelle souillure.

Le sacerdoce est, en outre, une vivante prophétie de la réconciliation future par le sacrifice parfait. Ainsi, le culte juif est à la fois particulariste et figuratif, ou typique : particulariste, en traçant de la façon la plus tranchée et la plus absolue la ligne de démarcation entre le profane et le sacré ; figuratif, en portant incessamment le regard de l'homme, par tous ses types, vers les grands accomplissements de l'avenir.

Il est facile de comprendre à quel point le culte chrétien diffère dans son essence des cultes païens et du culte juif. Le Dieu de la religion de l'esprit est au-dessus du monde ; il ne s'y enferme jamais. Son histoire, ou pour mieux dire l'histoire des manifestations souveraines de son activité, est avant tout morale, il n'est pas possible de la reproduire par une sorte de mise en scène, comme on reproduisait symboliquement les faits naturels dans les mystères d'Isis ou de Cérès. En outre, le christianisme, qui croit à la liberté et à la puissance du Dieu qui est esprit, ne met pas sa confiance dans les forces secrètes de la nature, et rien ne lui est plus contraire que la magie et ses sortiléges trompeurs. Le rituel compliqué du paganisme tout national de Rome, qui met la religion dans des pratiques minutieuses, ne lui est pas moins étranger, puisqu'il ne cherche que l'union vivante et morale de l'âme avec la Divinité.

Plus rapproché du judaïsme, qui l'a préparé directement, le culte chrétien s'en distingue néanmoins profondément. Il ne saurait maintenir son caractère particulariste sans se renier lui-même. Religion de la rédemption non plus simplement annoncée, pressentie, mais accomplie, il ne peut maintenir les institutions qui étaient destinées à réveiller dans l'homme le sentiment de sa condamnation et de sa séparation d'avec Dieu. Le particularisme, qui accusait fortement la souillure de l'existence humaine en mettant à part pour l'adoration un lieu saint, des jours sacrés et des prêtres, doit disparaître après les consommations de la croix, depuis que

la grande réconciliation n'est plus une promesse mais une réalité. L'universalisme, qui abolit la distinction du profane et du sacré, est donc inhérent au culte chrétien. Il échappe de même au second caractère du culte juif, qui est essentiellement figuratif et typique, « l'ombre des biens à venir. »

Il ne préfigure pas la rédemption par une prodigalité de rites symboliques, il la rappelle et la rend présente, d'abord par l'enseignement, qui y joue un rôle d'autant plus grand qu'une part plus large est faite à l'esprit, et ensuite par l'acte même de l'adoration. Le sacrifice matériel, toujours imparfait, n'a plus de place dans le culte chrétien ; le sang des taureaux et des génisses, qui prophétisait l'effusion d'un sang plus pur, n'a plus à couler pour raviver le besoin de la purification et le rendre plus ardent en ne lui donnant qu'une satisfaction incomplète depuis que le sacrifice définitif a été accompli. Il ne s'agit plus désormais pour l'âme croyante que de se l'assimiler ou plutôt de s'y identifier en s'immolant elle-même par son union volontaire et morale avec la sainte victime.

Il résulte de ces considérations que le culte chrétien ne saurait être ni la célébration d'un mystère, ni un procédé magique comme dans les religions de la nature, ni un rituel formaliste comme à Rome. Il ne peut être davantage, comme dans le judaïsme, ni un acte isolé de la vie, une exception absolue, ni un sacrifice qui serait tout ensemble matériel et figuratif. Expression de la foi à la rédemption accomplie, il manifeste cette foi par la parole, par des rites très-simples qui serrent

de près la réalité spirituelle ; il a pour point de départ l'enseignement, et pour couronnement la prière, qui est aussi bien un sacrifice spirituel qu'un acte d'adoration, et qui est tour à tour un chant et une parole. La prière est l'âme du sacrement qui donne une forme sensible et une consécration au fait spirituel et moral et l'élève au plus haut degré d'intensité.

Le culte, ainsi compris, n'est que la concentration de la vie religieuse habituelle, il en est l'efflorescence, il la résume, mais il s'y alimente sans cesse, il ne pourrait s'en séparer sans retomber dans le particularisme judaïque. Ses formes n'ont rien d'arrêté ; peu importent les diversités et les variétés que revêtera le symbolisme chrétien, selon les temps, les degrés de culture ou les nationalités, pourvu que les principes essentiels demeurent intacts. Libre à lui de s'enfermer dans une modeste chambre ou bien au sein d'une civilisation brillante et avancée, d'enrôler à son service le grand art, pourvu qu'il ne devienne pas une *divine comédie*, une sorte de théâtre sacré où il jouerait le drame évangélique ; pourvu qu'il repousse le magisme sacramentel, triste legs du paganisme de la décadence ; qu'il ne s'assimile jamais à un ritualisme matérialiste et qu'évitant de relever la barrière entre le profane et le sacré, comme si la piété d'un jour pouvait dispenser de la piété continue, il ne rétablisse pas le sacerdoce et le sacrifice matériel, vaines ombres pour ceux qui possèdent la réalité divine — pourvu en un mot que le culte ne soit ni païen, ni juif, mais chrétien.

Nous avons vu qu'il conserva ce caractère de haute

spiritualité pendant tout le cours du siècle apostolique. Ce qui contribua sans doute à le maintenir, c'est que les Eglises issues du judaïsme ne se détachèrent pas du temple jusqu'à son renversement lors de la prise de Jérusalem et continuèrent à suivre les coutumes et les pratiques de la religion de leurs pères avec ses formes solennelles. Le besoin d'un symbolisme artistique qui joue un rôle important dans le culte, surtout dans les races orientales, trouvait ainsi une satisfaction suffisante et la création de formes nouvelles en harmonie avec la religion du Christ était par là même retardée. Quant aux Eglises issues du paganisme, elles étaient en réaction ouverte contre l'idolâtrie dont elles sortaient et elles étaient plutôt disposées à se passer de rites qu'à les prodiguer. Ce serait donc à tort que l'on voudrait demander à la chrétienté du premier siècle un type achevé du culte, dont l'Eglise n'aurait pas le droit de s'écarter. Nous reconnaissons qu'il faut tenir compte des circonstances exceptionnelles qui empêchaient tout développement du rituel. L'Eglise des âges ultérieurs était libre de le modifier et de l'enrichir, pourvu qu'elle n'en altérât pas l'esprit.

Ce qui frappe dans le culte primitif, c'est la hardiesse incomparable de sa spiritualité. Il ne se lie à aucune condition extérieure, ni de jour, ni de lieu, ni de formes. Il est l'expression spontanée de la vie religieuse dans sa continuité. Luc nous le peint en quelques traits, quand il dit des chrétiens de Jérusalem qu'ils persévéraient dans la doctrine des apôtres, dans la communion mutuelle, dans la fraction du pain et

dans les prières[1]. L'enseignement apostolique retentissait à toute heure, sur les places publiques, au temple comme dans la chambre haute, humble sanctuaire de la jeune Eglise. La prière s'y élevait libre et fervente comme la voix de l'assemblée entière aux heures de péril, de tristesse ou de délivrance. La fraternité se manifestait par la vie en commun et par les offrandes apportées aux pieds des apôtres pour que l'abondance des riches rejaillît sur le dépouillement des pauvres. Chaque maison chrétienne était un lieu de culte, chaque repas s'élevait à la hauteur du sacrement chrétien. Toutes les fois qu'on rompait le pain, on se souvenait du corps rompu de la grande victime et on chantait le cantique d'action de grâce. On le voit, le culte chrétien se confondait avec l'existence entière; celle-ci était transformée, purifiée. Le sublime était la règle et l'Eglise avait dressé sa tente sur la cime de la transfiguration.

La chrétienté issue du paganisme reproduit les grands traits du culte de la chambre haute, mais comme elle est complétement affranchie du rituel juif, et par conséquent obligée de se contenter de son propre culte, elle lui donne une organisation mieux déterminée. C'est ce qui ressort des lettres de Paul aux chrétiens de Corinthe et de Thessalonique qui eussent volontiers vécu d'extase. Le principe fondamental est toujours la liberté. « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté[2]. » Toutefois cette liberté n'est point la licence. Toutes choses doivent être faites

[1] Actes II, 42.
[2] 2 Cor. III, 17.

avec bienséance, avec ordre [1]. » L'Apôtre ne veut pas que sous prétexte d'affranchissement les fantaisies individuelles même décorées du nom d'inspiration, se donnent carrière. La liberté n'en demeure pas moins pour lui, le principe fondamental. Nulle prescription restrictive n'exclut du service de Dieu, ni un jour, ni un acte de la vie quotidienne. Personne ne peut être condamné pour la distinction d'un jour de fête ou de sabbat [2]. Les actes les plus simples de l'existence peuvent être empreints d'un caractère sacré. Soit que l'on mange, soit que l'on boive, on peut tout faire pour la gloire de Dieu avec action de grâce, transformant ainsi le moindre repas en eucharistie [3]. Le culte se célèbre tantôt au bord d'un fleuve comme à Philippes, tantôt sur la grève de la mer comme à Milet, dans la maison des chrétiens, ou dans une école de rhétorique comme à Corinthe. Le nom d'Eglise n'est jamais donné à un édifice ; il désigne toujours une société d'âmes chrétiennes qui édifient le temple spirituel dont elles sont les pierres vivantes. Chaque croyant est lui-même un sanctuaire de l'Esprit. Voilà la vraie maison de Dieu ; nulle cathédrale ne l'égale en beauté [4]. Libre est l'enseignement, car chacun a le droit d'élever la voix pour glorifier Dieu en prenant soin de ne pas troubler le bon ordre et de respecter sa volonté dans les dons qu'il a répartis [5]. Libre est l'oraison et le chant sacré, car si

[1] 1 Cor. XIV, 40.
[2] Coloss. II, 16.
[3] 1 Cor. X, 31.
[4] Ephés. II, 20-22 ; 1 Cor. III, 16 ; 1 Pierre II, 5.
[5] 1 Cor. XIV, 31.

quelqu'un a une prière ou un psaume à faire monter vers le ciel, il n'a qu'à ouvrir la bouche [1]. Le président de l'assemblée doit prendre grand soin de ne pas éteindre l'esprit [2]. La célébration de la sainte Cène a subi une certaine transformation. Elle n'est plus l'accompagnement nécessaire de chaque repas. Elle est rattachée plus spécialement à l'agape qui réunit le soir tous les chrétiens pauvres et riches autour d'une table commune fournie par les dons volontaires de l'Eglise. Le souper du Seigneur termine ce repas de la fraternité en rappelant la grande immolation duquel procède toute charité [3]. L'Eglise s'offre elle-même à Dieu dans sa prière comme une victime vivante. Tout est spirituel et réel dans cet acte suprême de la vie religieuse qui n'a aucun rapport avec les expiations imparfaites de l'ancienne alliance. Ce n'est point un renouvellement de ce qui a été consommé sur la croix. Un sacrifice parfait ne se répète pas, selon les fortes expressions de la lettre aux Hébreux où souffle le plus pur esprit de la chrétienté primitive [4]. L'âme chrétienne est tout ensemble le temple, l'autel et la victime [5] : elle s'offre à Dieu à toute heure, en tout lieu, et le culte célébré avec la liberté et la spiritualité que nous avons dépeintes n'est que l'expression résumée et solennelle de la piété de tous les jours.

Nous avons constaté dans la première partie de cette

[1] 1 Cor. XIV, 26.

[2] 1 Thess. V, 19.

[3] 1 Cor. XI, 20, 23.

[4] Hébr. X, 11, 15.

[5] Rom. XV, 16; 1 Pierre II, 5. Voir le tableau développé du culte au siècle apostolique dans les volumes I et II de cette *Histoire* (volume I, page 378; volume II, page 241 et suiv., p. 367.)

histoire qu'un changement important fut introduit dans le culte au commencement du second siècle. Ce changement fut dû principalement au décret par lequel Pline le Jeune, pendant son proconsulat de Bithynie, interdit aux chrétiens tout ce qui ressemblait à ces associations secrètes que les autorités romaines poursuivaient partout avec acharnement comme un danger public[1]. L'Eglise fut amenée par cette interdiction à ne plus célébrer la sainte Cène à la suite du repas du soir et à la détacher de l'agape dont jusqu'alors elle était le complément. L'eucharistie fut reportée au service du matin; elle en devint une partie intégrante, le centre et le couronnement. Elle perdit quelque peu de sa simplicité première, car elle rappelait désormais moins directement le souper du Seigneur et devenait le vrai mystère chrétien dans le sens élevé et profond du mot. Le culte avait aussi pris, d'après la lettre de Pline, un caractère plus solennel qui tranchait davantage sur la piété domestique, il était réglé avec plus de soin dans la succession de ses actes constitutifs qui comprenaient la lecture des saints livres, l'enseignement, les chants alternés et enfin la sainte Cène. Bien que célébré tous les jours aux premières heures du matin, il paraît avoir eu le dimanche une solennité particulière. Il n'en conserva pas moins longtemps les traits essentiels auxquels il devait sa haute spiritualité; ils ne s'altérèrent profondément qu'à la fin du siècle suivant.

Tout d'abord il demeure fidèle, pendant toute cette

[1] « Secundum mandata tua Hæterias esse vetueram. » (Pline, *Ep.*, lib. X, c. 96.)

période, à ce grand principe de l'universalisme chrétien qui abolit partout le particularisme juif et qui, après avoir fait de l'Eglise un peuple de prêtres et de rois, fait de la vie entière un service divin. De même que nous avons vu dans l'organisation ecclésiastique l'évêque ou le prêtre se contenter de représenter la communauté sans aucun caractère clérical qui l'en sépare, de même le culte n'est encore qu'une simple concentration de la piété quotidienne et privée. Le dimanche est le premier jour de la semaine, il l'inaugure et la résume, sans prétendre à une sainteté particulière qui lui soit inhérente. La maison de prière n'est que le sanctuaire domestique agrandi pour contenir l'assemblée chrétienne. L'élément symbolique prend un développement plus large et s'élève jusqu'à une véritable beauté poétique comme dans la cérémonie du baptême, mais jamais le signe ne recouvre l'idée ni ne la remplace; il conserve sa pure transparence pour la laisser rayonner. Surtout il se garde avec soin de se transformer en une sorte de magisme qui ne serait plus que le matérialisme de la piété. L'ordre surnaturel qui a sa plus haute manifestation dans le sacrement de la cène est étroitement rattaché à l'ordre naturel; la grâce et la nature semblent s'y rejoindre et s'y fondre. Le pain et le vin de l'eucharistie sont à la fois les prémisses de la création, les gages de l'amour créateur qui fait croître les biens de la terre et les types sacrés de l'amour rédempteur, la représentation du corps meurtri et crucifié du Christ. C'est ainsi que dans la sainte Cène les éléments de la création nous apparaissent sanctifiés et purifiés comme

dans la piété normale la vie naturelle est relevée de sa souillure et de sa condamnation. Le dualisme qui caractérise toutes les fausses religions par suite de l'incapacité où elles sont de vaincre le mal dans la nature et de pénétrer celle-ci d'un souffle divin, est aussi bien banni de l'eucharistie par l'Eglise que des autres parties de son culte. Nulle part nous ne retrouvons l'opposition tranchée entre le profane et le sacré, entre la nature et la grâce, pas même à l'heure solennelle de l'adoration. Voilà pourquoi la prière eucharistique ne manque jamais, comme nous l'établirons, d'unir dans une même action de grâce les dons de l'ordre naturel à ceux de l'ordre surnaturel, la munificence du Dieu qui fait mûrir les moissons à la miséricorde du Père de l'enfant prodigue qui nous accorde son pardon. Plus les barrières s'abaissent entre la nature purifiée et l'ordre surnaturel, plus haut elles s'élèvent entre la nature demeurée viciée et l'Eglise. Tant que celle-ci est restée fidèle à ses principes constitutifs, elle a rejeté de son sein par une ferme discipline les infidèles qui n'acceptaient ni sa doctrine ni sa morale. Le système commode qui ouvre ses portes sans condition aux multitudes mondaines et impénitentes lui est aussi contraire que le particularisme qui fait de la vie religieuse une exception, un privilége pour une caste. Elle ne s'est pas seulement défendue contre ce faux universalisme par la sévérité de la discipline qui veillait à son recrutement et rejetait de son sein les prétendus prosélytes qui l'avaient trompée ou s'étaient abusés eux-mêmes, mais encore en préservant avec

soin son culte de tout contact profane. Même à l'époque où l'eucharistie se célébrait encore en public, l'Eglise écartait rigoureusement de la participation au sacrement tous ceux qui ne lui avaient pas donné les gages les plus sérieux. Elle ne se contenta pas longtemps de ces précautions et dès la fin du second siècle nous la verrons bannir du sanctuaire, après la première partie du service religieux, non pas uniquement les indignes et les impénitents, mais encore les catéchumènes nourris de sa doctrine. « Les choses saintes aux saints; » — telle est la règle inflexible qui domine le culte chrétien dans sa grande époque de ferveur et de spiritualité. Bien loin qu'il y ait aucune contradiction entre la largeur que nous y avons relevée et ces restrictions sévères, cette apparente étroitesse est la condition même de la spiritualité hardie qui en fait la concentration de la vie entière au lieu de le réduire à n'être plus qu'un acte exceptionnel et isolé. Le christianisme ne saurait abolir la distinction entre le profane et le sacré qu'après avoir aboli le profane dans la vie. Le culte ne la résume que si elle est sainte elle-même. Du jour où l'Eglise s'ouvre indifféremment aux multitudes inconverties, le culte doit de plus en plus trancher sur l'existence ordinaire et revêtir un caractère d'exception en ressuscitant les jours sacrés, les sanctuaires et les solennités grandioses. C'est ainsi qu'il ne peut conserver sa spiritualité qu'en étant sévèrement exclusif de tout ce qui lui est contraire.

Nous devons encore relever un dernier trait inhérent à sa grande époque, c'est la liberté de son ordonnance, l'absence d'un rituel compliqué et inflexible. Il n'est

point livré à l'arbitraire, son cadre est tracé fermement quoique à grands traits, mais il est étranger aux formulaires strictement arrêtés, aux liturgies invariables. La prière y conserve sa spontanéité, les soupirs de l'âme chrétienne ne sont pas notés d'avance. Ce n'est que bien plus tard que la libre parole chrétienne fut enchaînée. Il est certain que les progrès du culte liturgique proprement dit ont concordé avec ceux de la hiérarchie.

CHAPITRE II

LE CULTE DE LA MAISON

Dans la vraie conception du culte chrétien telle que nous l'avons exposée, la piété domestique a une importance majeure; car elle est la condition, la base du culte public qui ne serait rien sans elle, puisqu'il est destiné non pas à la remplacer mais à lui donner une expression plus large. Semblable au fleuve qui réunit dans son cours puissant tous ses affluents, le culte public fond dans une même adoration les piétés individuelles. Toute solennité chrétienne qui est considérée comme une exception est un leurre et son résultat infaillible est d'imprimer le même caractère fictif à la vie religieuse elle-même. Il s'ensuit que, pour apprécier à sa juste valeur le culte de l'Eglise au deuxième et au troisième siècle, il nous faut pénétrer dans la maison chrétienne et chercher de quelle manière on y pratiquait l'adoration.

Il est certain d'abord que le culte privé ne s'isolait pas plus de l'existence ordinaire que le culte public ne

se séparait du culte privé. Lui aussi concentrait la vie chrétienne dans son cours constant et varié, comme à son tour il trouvait sa propre concentration dans l'adoration en commun. Le service de Dieu comprenait toutes les heures, tous les actes; les moments donnés plus particulièrement à l'oraison étaient destinés à ranimer le grand souffle qui devait pénétrer l'existence entière.

L'acte essentiel du culte soit privé soit public est la prière, c'est elle qui abaisse la barrière entre la terre et le ciel et réalise l'union vivante et personnelle de l'âme avec Dieu, portant jusqu'à lui nos soupirs, nos requêtes, notre action de grâce, notre adoration, et recevant de lui tous les dons nécessaires à la vie religieuse, à commencer par le premier de tous qui est lui-même. L'Église de cette époque estimait à sa juste valeur le privilége de la prière, sans oublier qu'elle est en même temps une lutte sainte. Ses docteurs les plus illustres, Origène, Tertullien, Cyprien lui ont consacré des écrits spéciaux; ils nous en donnent l'idée la plus haute, en la prenant dans sa simplicité première, sur les lèvres du chrétien qui cherche pour lui-même et pour les siens le divin secours. Ces écrits se rapportent en effet avant toute chose à la piété intime et domestique. La prière ecclésiastique où l'on retrouve les premiers linéaments d'une liturgie encore très-libre est traitée à part. Nous possédons ainsi une riche documentation sur ce qui faisait le fond essentiel du culte privé dans les maisons chrétiennes.

Tout d'abord la prière impose le recueillement et la

concentration de la pensée sur son objet. « Comment Dieu t'entendrait-il, si tu ne t'entends toi-même? » dit Cyprien. Le prêtre de la maison comme le prêtre de l'Eglise doit se dire à lui-même : *Sursum corda*. En haut les cœurs [1]. La prière a participé à ce grand renouvellement qui caractérise toute la nouvelle alliance [2]. Elle a des ailes pour monter jusqu'au Dieu tout-puissant, portée qu'elle est par les paroles célestes que le maître nous a enseignées et qui enferment dans une brièveté sublime les pensées les plus vastes. Elle s'élève du sanctuaire caché qu'abrite le toit le plus humble, honoré de la divine présence [3]. La prière n'est pas un Thabor sur lequel on s'élève à certaines heures, en se croyant permis le reste du temps de croupir dans la vulgarité d'une vie mondaine. Non, elle n'a son prix que quand elle donne une voix à l'existence entière. De là l'importance des dispositions morales qui l'inspirent. Seule l'obéissance lui fraye la voie vers le ciel [4]; or le premier des commandements évangéliques est celui de l'amour. « Se représente-t-on que l'on s'approche du Dieu de paix, sans être soi-même un homme de paix, et que l'on demande la rémission des péchés avec un cœur plein de haine? Comment le Père céleste qui condamne la colère, nous accueillera-t-il, s'il nous voit tout irrités contre nos frères? Ce n'est

[1] Cyprien, *De orat. domin.*, c. 31.
[2] Tertull., *De orat.*, c. 1.
[3] « Dei omnipotentis et conspectum auditum sub tectis et in abditis. » (*Id.*)
[4] « Memoria præceptorum viam orationibus sternit ad cœlum. » Tertull., *De orat.*, 10.

pas seulement la colère que l'âme chrétienne doit abjurer, mais encore tout ce qui peut troubler sa prière. Elle doit s'inspirer de sentiments qui soient en harmonie avec Celui vers lequel elle monte. L'esprit qui est sainteté, joie et liberté, ne saurait accepter un esprit souillé, chagrin ou servile. Les contraires ne se rencontrent pas ; sans sympathie, nulle relation n'est possible [1]. » Caïn verra toujours son offrande rejetée, tandis que celle d'Abel sera agréée. « Dieu ne regarde point tant à l'offrande qu'au cœur de celui qui l'apporte [2]. » C'est qu'en réalité c'est le cœur qu'il demande. La prière est le vrai sacrifice de la nouvelle alliance, toutes les fois qu'elle s'élève d'une âme aimante et purifiée. « Voilà, s'écrie Tertullien, l'hostie spirituelle qui a aboli les anciens sacrifices [3]. L'heure est venue où l'on adore Dieu en esprit et en vérité, car il est esprit et veut des adorateurs semblables. Nous qui l'adorons en esprit et lui offrons la prière de son choix qu'il a réclamée et déterminée, nous sommes ses vrais adorateurs et ses vrais sacrificateurs. Cette prière où le cœur a mis toute sa ferveur, que la foi a nourrie, que la vérité a purifiée, s'élève innocente et chaste ; la charité la couronne, les bonnes œuvres l'escortent triomphalement vers l'autel de Dieu, sûre de tout obtenir [4]. » On ne peut mesurer sa puissance. C'est cette

[1] « Nemo nisi comparem suum admittat. » (Tertull., *De orat.*, 10.)

[2] « Neque munera, sed corda Deus intuebatur. » (Cyprien, *De orat. domin.*, 24.)

[3] « Hæc est enim hostia spiritalis, quæ pristina sacrificia delevit. » (Tertull., *De orat.*, 28.)

[4] *Id.*

prière-là qui a éteint le feu de la fournaise dans laquelle les jeunes Hébreux avaient été jetés, elle a fermé la gueule des lions, servi à l'affamé un repas miraculeux, fait descendre une pluie fertilisante d'un ciel d'airain, gagné des batailles et surtout rendu le chrétien capable de supporter tous les supplices pour le nom de son Dieu. Remplissant un office plus sublime encore, la prière désarme le juste courroux du Très-Haut, et couvre comme d'un bouclier les persécuteurs de l'Eglise, car seule la prière peut vaincre Dieu[1]. Christ ne lui a donné aucun pouvoir pour le mal, mais il lui a donné la toute-puissance du bien ; aussi elle ne sait que répandre la consolation et le salut, repousser les tentations, raffermir les faibles, nourrir les pauvres, dompter les riches, relever le chrétien tombé, arrêter ceux qui chancellent et maintenir ceux qui sont debout. « La prière est le mur de la foi et l'armure du chrétien contre son adversaire acharné. Ne la déposons jamais, cette armure, et gardons le drapeau de notre général, sous les armes de la prière, attendant la trompette de l'ange[2]. »

On voit combien l'efficace de l'oraison est en rapport exact avec la vie morale du chrétien. Elle en est l'expression solennelle sous peine de n'être plus qu'une cymbale retentissante. Celui-là d'après Origène prie sans interruption, qui unit étroitement les œuvres aux prières. Le seul moyen de comprendre le précepte apostolique : *Priez sans cesse*, est de nous représenter la vie du chrétien comme un grand acte de prière con-

[1] « Sola est oratio quæ Deum vincit. » (Tertull., *De orat.*, 24.)
[2] *Id.*

tinue[1]. La prière, d'après Clément d'Alexandrie, est en réalité la vie avec Dieu. Quand nous ne ferions que remuer les lèvres, ou même quand, sans les remuer, notre silence seul parlerait à Dieu, il y aurait comme un cri de notre âme, qui monterait jusqu'à lui, car Dieu entend ce qui est au fond de notre âme lorsqu'elle est tournée vers lui[2]. La prière ainsi comprise n'est limitée à aucun temps, à aucun lieu, il n'est pas même nécessaire qu'elle s'articule en paroles. En quelque endroit que se trouve le chrétien il prie, sans que la parole soit articulée; soit qu'il se promène, soit qu'il s'entretienne avec ses frères, qu'il se repose ou qu'il lise ou travaille, il ne cesse pas de prier. Il suffit qu'il se soit replié dans le sanctuaire de son âme pour penser à Dieu et qu'il l'ait appelé par de secrets soupirs; le Père est près de lui et il a devancé sa requête[3].

Si la prière ainsi comprise est comme le grand accord de l'âme chrétienne, la note dominante de la vie religieuse, il n'en pas moins nécessaire qu'elle se formule en requêtes précises. L'oraison dominicale demeure à jamais son parfait modèle, car elle est l'abrégé de l'Evangile[4]. Aussi les grands théologiens de la prière se sont-ils plu à en donner un commentaire complet.

Ils y voient le cadre et le type de la prière quotidienne bien plutôt qu'un formulaire sacré à répéter

[1] Orig., *De orat.*, 22.

[2] Ἔξεστιν οὖν μηδὲ φωνῇ τὴν εὐχὴν παραπέμπειν, μόνον δ' ἔνδοθεν. (Clément d'Alex., *Strom.*, VII, 7, 43.) Ἔστιν οὖν ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον ὁμιλία πρὸς τὸν Θεὸν ἡ εὐχή. (*Id.*, 39.)

[3] Clément d'Alex., *Strom.*, VII, 7, 36.

[4] « Breviarium totius Evangelii. » (Tertull., *De orat.*, 1.)

comme si les mots avaient une vertu magique. Sans doute la prière qui redit au Père les propres paroles de son Fils a une valeur incomparable. Le maître qui prévoyait toutes les nécessités humaines nous a donné l'oraison dominicale comme le cadre des prières diverses et nombreuses que nous devons présenter à Dieu selon les circonstances de notre vie en nous pénétrant de son esprit[1].

Il est une oraison dominicale plus belle que tous les *Pater* récités : c'est celle de la vie chrétienne qui la redit à sa manière. « Gardons-nous de croire, dit le grand Alexandrin, que le maître ait voulu nous apprendre à répéter certaines formules de prière à une heure déterminée. Contentons-nous d'appliquer les préceptes de la prière perpétuelle à la première requête de l'oraison dominicale : *Notre Père qui es aux cieux.* C'est ce que nous ferons en menant une telle vie qu'elle ne rampe pas sur la terre, mais s'élève au ciel de toute manière, et en devenant nous-mêmes des trônes de Dieu, car le royaume de Dieu réside en tous ceux qui portent l'image de l'homme céleste et qui participent ainsi à sa nature[2]. » L'Eglise, au temps de Cyprien, paraît avoir attaché plus de prix aux mots eux-mêmes de l'oraison dominicale : « Que le Père, dit-il reconnaisse les paroles de son Fils quand nous le prions[3]. »

[1] Tertull., *De orat.*, 9.

[2] Μὴ λέξεις τοίνυν νομίσωμεν διδάσκεσθαι λέγειν ἡμᾶς ἔν τινι ἀποτεταγμένῳ τε εὔχεσθαι καιρῷ. Πᾶς ἡμῶν ὁ βίος ἀδιαλείπτως προσευχομένων λέγετω τὸ πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. (Orig., *De orat.*, 22.)

[3] « Agnoscat pater et filii sui verba. » (Cyprien, *De orat. domin.*, 3.)

Il était cependant tout à fait fidèle à la spiritualité de ses glorieux devanciers quand il déclarait que le chrétien peut prier en tout lieu, en tout temps. « Dieu nous a particulièrement recommandé, dit-il, de prier dans le secret, dans les lieux cachés, dans la retraite la plus retirée de notre demeure, afin que nous sachions qu'il est présent partout, qu'il voit et entend chacun de nous et qu'il remplit de la plénitude de sa majesté les réduits les plus sombres [1]. » Il s'agit bien ici, on le voit, du culte privé célébré dans la maison chrétienne.

Bien qu'en réalité ce culte comprenne toute la vie, il est très-nécessaire qu'il ait ses heures consacrées. Jésus-Christ, dont la vie sainte était constamment en Dieu, cherchait chaque jour la solitude, pour se plonger dans l'oraison. Combien cela n'est-il pas plus nécessaire à son disciple accessible à tant de tentations [2] ? La prière doit ouvrir et terminer la journée [3]. Trois heures paraissent avoir été en outre plus spécialement consacrées à la prière dans le courant du jour, c'étaient la troisième, la sixième et la neuvième [4]. Elles avaient déjà pour elles la tradition de l'Ancien Testament. On cherchait à les rattacher à des souvenirs évangéliques. C'est à la troisième heure que les flammes de la Pentecôte étaient descendues sur le cénacle à Jérusalem. C'est à la sixième heure que Pierre avait été honoré à Joppe de la vision qui avait élargi ses idées

[1] « In cubiculis ipsis, ut sciamus Deum ubique esse præsentem. » (Cyprien, *De orat. domin.*, 4.)

[2] « Ipse fuit secedens in solitudinem et adorans. » (*Id.*, 29.)

[3] « Mane orandum est, recedente item sole. » (*Id.*, 35.)

[4] Tertull., *De orat.*, 26.

sur l'introduction des païens dans l'Église. C'est à la neuvième heure qu'il avait accompli avec Jean son premier miracle dans le portique du temple.

Vers la fin du troisième siècle, l'Église cherchait à rattacher les heures de l'oraison aux souvenirs de la passion, à en juger du moins par les *Constitutions apostoliques*. Tout d'abord les fidèles sont pressés d'élever leur âme à Dieu dès le réveil pour se préparer ainsi au travail de la journée[1]. Qu'ils prient à la troisième heure, car c'est alors que leur maître fut suspendu sur le bois maudit. La sixième heure rappelle les ténèbres qui s'étendirent sur le monde pendant ses suprêmes douleurs. A la neuvième heure son côté fut percé par la lance des soldats[2]. Il faut encore prier avant de chercher le repos de la nuit[3]. La nuit elle-même ne doit pas se passer sans oraison. « Lève-toi à minuit et prie, car à cette heure toute la création fait silence et bénit Dieu[4]. » Il y a pour le chrétien une prière sublime dans le majestueux silence du ciel étoilé. Il croit entendre un hymne immense non perçu par l'oreille humaine, dans lequel s'unissent les astres, les forêts, les anges et les âmes bienheureuses pour louer le Dieu tout-puissant. Il est juste que la prière des fidèles lui fasse écho. N'est-ce pas aussi à minuit que doit retentir la voix de

[1] Πιστοὶ πάντες ἐγερθέντες πρὸ τοῦ ἔργον ἐπιτελέσαι προσευχέσθωσαν. (*Const. Égypt.*, II, 57.)

[2] *Const. Egypt.*, II, 62.

[3] *Id.*

[4] Ὅτι ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ πᾶσα ἡ κτίσις σιγᾷ εὐλογοῦσα Θεόν. (*Id.*) Πολλάκις καὶ τῆς νυκτὸς ἀνεγερτεόν τῆς κοίτης καὶ τὸν Θεὸν εὐλογητέον. (Clém. Alex., *Pædag.*, II, 9, 79.)

l'Epoux, pour appeler aux noces éternelles les vierges sages? Que le chant du coq trouve le chrétien éveillé à la fois pour bénir celui qui a brillé comme le soleil levant sur notre nuit et pour demander la grâce d'éviter la trahison du disciple infidèle si vivement rappelée par ce chant matinal. C'est ainsi que le chrétien, selon le précepte de la plus ancienne des *Constitutions apostoliques*, fait de sa vie entière un mémorial du Christ[1].

On attachait une certaine importance à l'attitude qu'il convenait de prendre dans la prière. Il n'était pas permis de rester assis. La pratique la plus fréquente était de se jeter à genoux, sauf le dimanche, où l'on devait se tenir debout en souvenir de la résurrection du Christ[2]. Les mains devaient être élevées vers le ciel ainsi que les regards[3]. Les nombreux *Orantes* des catacombes nous donnent une vivante image de la prière chrétienne sous sa forme la plus solennelle. Au reste l'attitude ne tire sa valeur que du sentiment qu'elle doit exprimer. « Avant d'élever nos mains vers le ciel, dit Origène, il faut élever notre âme; avant de diriger nos regards en haut, c'est l'esprit qui doit être porté vers Dieu. » Il est certain que de toutes les diverses attitudes du corps, celle qui convient le mieux est celle qui nous fait élever les yeux et les mains comme pour marquer par un signe nos dispositions intérieures. Il est convenable de se conformer à cette coutume quand on

[1] Μνείαν ποιοῦντες τοῦ Χριστοῦ πάντοτε. (*Const. apost.*, II, 62.)

[2] « Die dominico jejunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. » (Tertull., *De cor. milit.*, 3.)

[3] « Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus manus. » (Tertull., *De orat.*, 11.)

n'en est pas empêché par quelque obstacle, car si l'on y est contraint par la maladie on peut prier assis ou couché. Il est aussi des circonstances comme quand on voyage sur un vaisseau, dans lesquelles, ne pouvant suivre la coutume, on peut prier sans qu'aucun signe extérieur ne l'indique. Qu'on n'oublie pas que l'agenouillement obligatoire pour la confession des péchés n'a d'autre valeur que de symboliser un esprit humble et brisé[1]. Le vrai type de la prière chrétienne est toujours le péager de la parabole se frappant la poitrine et criant grâce au Dieu qu'il a offensé[2]. Il est convenable de ne pas élever la voix dans l'oraison et de se contenter du langage secret d'un cœur pénitent comme le faisait Anne, la mère de Samuel; saint Paul n'a-t-il pas dit que les soupirs formés dans l'âme chrétienne par l'Esprit-Saint sont ineffables? Dieu n'entend pas la voix, mais le cœur[3].

La lecture et la méditation des livres sacrés jouent un rôle important dans le culte intime. La prière est considérée comme la clef qui ouvre le divin trésor. « Rien n'est plus nécessaire que la prière pour l'intelligence des choses divines, » écrit Origène à l'un de ses disciples les plus aimés[4].

Jusqu'ici nous avons surtout considéré la prière individuelle. A elle seule elle suffisait pour élargir l'horizon de l'âme chrétienne et l'enlever à d'égoïstes préoccupations. En priant elle remplit un sacerdoce et elle porte à Dieu avec ses peines le fardeau des dou-

[1] Orig., *De orat.*, 31.
[2] Cyprien, *De orat. domin.*, 6.
[3] « Deus non vocis sed cordis auditor est. » (*Id.*, 4.)
[4] Orig., *Ep. ad. Gregor. Thaumat.*

leurs de l'humanité et de l'Eglise. « Le prince de la paix, dit Cyprien, le maître de l'unité n'a pas voulu que notre prière eût un caractère d'isolement individuel, de telle sorte que nous pussions jamais prier pour nous seuls. Il n'a pas dit en effet : *Mon père qui es au ciel*, — ni : *Donne-moi mon pain quotidien*, — ni : *Pardonne mes offenses*. La prière a toujours pour nous un caractère général ; elle implique la communauté, et quand nous prions, ce n'est pas pour un seul chrétien, mais pour tout le peuple de Dieu, parce que nous sommes un avec ce peuple. Le Dieu de la paix et de l'amour qui nous a enseigné l'unité, a voulu que chacun priât pour tous, parce qu'en sa personne tous ont été comme portés par un seul[1]. » C'est ainsi que la prière s'épanche comme l'eau d'une source pour se répandre au dehors sur le monde entier ; elle est déjà en soi une communion spirituelle, comme l'indique le pluriel sublime de l'oraison dominicale. Il est donc naturel qu'avant de se manifester dans les grandes assemblées chrétiennes, cette communauté de la prière se réalise dans l'enceinte de la famille.

La maison chrétienne n'est-elle pas un sanctuaire depuis qu'elle a ouvert sa porte à l'hôte invisible? Nous avons déjà cité la belle et touchante parole de Clément d'Alexandrie, qui nous montre le père, la mère et l'enfant, trouvant dans leur prière commune l'accomplissement de cette divine promesse : « Là où deux ou trois

[1] « Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. » (Cyprien, *De orat. domin.*, 8.)

sont assemblés je suis au milieu d'eux [1]. » Bien loin que le mariage paraisse un obstacle à la piété, il est sanctifié par elle. « Si tu as une femme, dit la *Constitution copte*, prie avec elle [2]. Que l'union conjugale ne soit point un obstacle à la prière, car elle ne nous enlève point la pureté, puisque ceux qui ont été lavés dans le sang de la rédemption, n'ont pas besoin de l'être encore. Ils sont sanctifiés et purifiés [3]. » Les époux doivent aussi bien vaquer ensemble à la lecture des saints livres qu'à l'oraison, surtout quand ils ne peuvent assister au culte public [4]. Tous les actes les plus ordinaires de la vie sont relevés et consacrés par la prière. Les choses célestes doivent passer avant les terrestres et il est plus important de prendre soin de son âme que de son corps. Le chrétien était tenu de prier avant de se rendre aux bains publics [5]. La bénédiction du repas avait une importance particulière. Dans la religion hébraïque le père de famille accomplissait un acte vraiment sacerdotal quand il bénissait Dieu le jour de Pâques, au moment de manger l'agneau pascal. Ce grand souvenir devait revenir à son esprit toutes les fois qu'il faisait monter vers le ciel une humble action de grâce autour

[1] Clément d'Alex., *Strom.*, III, 10, 68.

[2] Εἰ δὲ γυναῖκα ἔχεις, ἅμα προσεύχεσθε. (*Const. Egypt.*, X, 62.)

[3] Σὺ δὲ ὁ γάμῳ δεδεμένος, μὴ κωλύου προσεύχεσθαι, οὐ γὰρ ἀκάθαρτοί ἐστε. (*Id.*, II, 62; comp. Jean XIII, 10.)

[4] Εὐχῆς καί ἀναγνώσεως καιρός. (Clément d'Alex., *Pædag.*, II, 10, 96.) Ἐν δὲ ἡμέρᾳ ᾗ κατήχησις οὐ γίνεται οἴκοι ἕκαστος ἅγιον βιβλίον λαβὼν ἀναγινωσκέτο ἱκανῶς τὰ συμφέρειν δοκοῦντα. (*Const. Egypt.*, II, 62.

[5] « Sed et cibum non prius sumere et lavacrum non prius adire, quam interposita oratione, fideles decet. » (Tertull., *De orat.*, 20.)

de la table où sa femme et ses enfants étaient rassemblés pour les repas ordinaires. L'oraison dominicale demande directement à Dieu notre pain quotidien comme s'il nous le rompait lui-même, de ses mains. Voilà pourquoi il convient de le bénir chaque jour pour ce don de sa providence qui nous fait ses convives. L'Evangile nous montre Jésus-Christ élevant les yeux au ciel pour rendre grâce à son Père avant de rassasier les multitudes rassemblées autour de lui. Les aliments d'après saint Paul ont été créés de Dieu pour être pris par les chrétiens avec action de grâces, ils rentrent dans la grande eucharistie de la vie chrétienne. [1] Le repas ainsi compris revêt en quelque mesure un caractère sacramentel qui explique très-bien que la sainte Cène lui ait été primitivement rattachée. Aussi les Pères du second et du troisième siècle insistent-ils à bon droit sur la nécessité de le consacrer par la prière. Clément d'Alexandrie veut même qu'on chante un hymne en prenant la coupe de vin et il n'hésite pas à appeler le repas chrétien une eucharistie[2].

Le chant des louanges à Dieu retentissait au foyer domestique comme dans l'Eglise. Quand la famille après avoir lu les saintes Ecritures se relevait de la prière commune, elle chantait le psaume d'alleluiah, puis le père, la mère et les enfants se donnaient le baiser de paix, avant que chacun se mît à la tâche de la journée[3].

[1] Βρωμάτων ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς. (1 Tim. IV, 3.)

[2] Ὡς εἶναι τὴν δικαίαν τροφὴν εὐχαριστίαν. (Clément d'Alex., *Pædag.*, II, 1, 10.)

[3] « Diligentiores in orando subjungere in orationibus alleluia solent. »

soir les mêmes rites simples et touchants étaient cé-
rés, et la nuit ne se passait pas sans que les plus fer-
nts adorassent de nouveau le Père qui est au ciel.
ux des anciens cantiques chantés par les familles
rétiennes des premiers siècles de l'Eglise nous ont été
servés. Leur forme tout individuelle indique qu'ils
ient destinés plutôt au culte privé qu'au culte public.

CANTIQUE DU MATIN.

Je te bénirai chacun de mes jours
Et je célébrerai ton nom à jamais
Et au siècle des siècles.
Daigne, ô Seigneur, nous garder à l'abri du péché.
Sois béni, Dieu de nos Pères.
Pendant ce jour,
Que ton nom soit béni et glorifié à toujours!

CANTIQUE DU SOIR.

Sois béni, ô Seigneur, enseigne-moi ta justice.
Seigneur, ton nom a été un refuge d'âge en âge.
J'ai dit : Seigneur, aie pitié de moi!
Purifie mon âme, car j'ai péché contre toi.
O Seigneur, je me retire vers toi.
Apprends-moi à faire ta volonté,
Car tu es mon Dieu;
Près de toi est la source de la vie;
C'est toi qui es notre lumière;
Accorde tes compassions à ceux qui te connaissent[1].

tull., *De orat.*, 22.) « Quæ oratio cum divortio sancti osculi integra? »
14.)

Ces deux cantiques nous ont été conservés sous une double forme, la
e collective pour l'Eglise et la forme individuelle. Voir Bunsen,
lecta antinicæna, t. III, pages 88, 89. Nous avons reproduit la seconde
convient seule au culte de la maison.

Un troisième cantique intitulé : l'hymne du flambeau, pouvait aussi bien convenir à la famille qu'à l'Eglise. Nous le reproduisons dans sa poétique simplicité :

Lumière sereine de la gloire sainte,
Fils du Père Eternel, ô Jésus-Christ,
Nous venons à toi à l'heure où le soleil se couche,
Et devant la lumière du soir,
Nous cherchons le Père et le Fils,
Et l'Esprit-Saint de Dieu.
Tu es digne en tout temps
D'être célébré par les saintes voix.
O Fils de Dieu, tu nous donnes la vie,
C'est pourquoi le monde te glorifie.

Le même principe qui avait réglé les actes de piété pour la journée présidait à ceux de la semaine. Elle est tout entière rattachée à la commémoration de la passion de Jésus-Christ, à l'exception du samedi qui est célébré d'une manière particulière mais moins solennelle que le dimanche, en souvenir du sabbat de l'ancienne alliance. La coutume de jeûner le mercredi en souvenir de la trahison de Judas, puis le vendredi jour de la Passion, paraît s'être établie de bonne heure, sans qu'on puisse déterminer exactement la date où commence cette pratique, qui n'avait d'ailleurs primitivement aucun caractère obligatoire [1]. Les grandes fêtes de l'année chrétienne débordent le cadre de la famille, et se rattacheront au culte de l'Eglise. Le dimanche était tout entier consacré à la joie de la résurrection; aussi les chrétiens priaient-ils debout ce jour-là à leur foyer aussi bien que dans la maison de prière.

[1] Tertull., *De orat.*, 14.

Tandis que les images religieuses étaient sévèrement interdites dans les édifices voués au culte, il était permis aux chrétiens de graver sur leurs coupes ou leurs sceaux de pieux symboles, tels que le bon pasteur, l'ancre, la palme, le poisson mystique, le vaisseau ou tel autre signe [1].

Une des coutumes les plus touchantes de ces temps était de consacrer par la prière l'hospitalité largement accordée dans les maisons chrétiennes. « Ne laisse pas, dit Tertullien, un frère franchir le seuil de ta demeure sans prier avec lui [2]. N'a-t-il pas le droit de dire à son hôte : Tu as eu en moi un frère, plus encore je représente Jésus-Christ qui vit dans les siens. Qui sait si l'étranger que tu reçois ne cache pas un ange de Dieu ? Il estimera la bénédiction céleste au-dessus de tout ce qu'une hospitalité généreuse lui aura donné pour réparer ses forces. Si on la lui refusait, il se croirait sous le toit d'un païen sans Dieu et sans espérance. Comment à son tour dirait-il, selon le précepte du Seigneur : La paix soit sur cette maison, si on ne la lui a souhaitée à lui-même dans la prière [3] ? »

Quelle consolation ne devait pas trouver le chrétien voyageur ou proscrit dans ces maisons sans apparat, qui lui avaient été si généreusement ouvertes, que ce fût dans une des grandes métropoles du paganisme où l'isolement eût été si cruel pour

[1] Αἱ δὲ σφραγῖδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθὺς ἢ ναῦς. (Clément d'Alex., *Pædag.*, III, 11, 59.

[2] « Fratrem domum tuam introgressum ne sine oratione dimiseris. » (Tertull., *De orat.*, 21.)

[3] *Id.*

lui, devant tant de spectacles tout ensemble honteux et brillants, ou bien au fond d'une petite bourgade perdue! Le culte chrétien se célébrait à ces humbles foyers sous des formes plus simples, mais avec autant de solennité que dans les grandes assemblées où se réunissaient les croyants de la cité. Quoi de plus beau et de plus touchant que cette adoration en commun du matin et du soir, rassemblant la femme, les enfants et les serviteurs autour du père de famille, vrai prêtre de la maison! Les saintes Lettres n'étaient pas lues avec plus de respect dans le culte public que sous ce toit modeste, peut-être indigent. L'oraison ne s'élevait pas avec plus de ferveur et d'élan vers le ciel de la bouche de l'évêque que de celle de ce pauvre artisan; il ne se contentait pas d'exprimer les besoins et les épreuves des siens, avec une naïve simplicité; il présentait encore à Dieu les tristesses et les glorieuses souffrances de son peuple persécuté sans oublier les détresses cent fois pires d'un monde perdu et impénitent. Le cantique auquel se mêlaient les jeunes voix des enfants, emportait à Dieu autant d'ineffables soupirs que les hymnes sublimes de l'Eglise. Quand le père avait béni les aliments peut-être grossiers, servis sur la table rustique agrandie pour les saintes nécessités de l'hospitalité, il semblait que l'on assistait de nouveau au souper du Seigneur, comme dans les temps de l'Eglise de Jérusalem, où les apôtres rompaient le pain de maison en maison. Parfois le grand silence de la nuit était interrompu par une voix grave qui retentissait à l'heure où l'Epoux a promis de revenir chercher les vierges fidèles,

ou comme pour répondre à ce grand hymne de la nuit dont le psalmiste nous a apporté l'écho et que Pythagore dans ses rêveries sublimes avait entendu rouler de sphère en sphère. Toutes ces oraisons du jour et de la nuit n'étaient que l'expression de cette prière qui s'élevait, muette et constante, de la vie entière comme le parfum qui monte de la plante et se répand dans l'air ; c'était, pour employer le mot profond d'Origène, ce grand *Pater* de la sainteté qui n'a jamais été égréné sur aucun chapelet et qui est la voix même d'une existence purifiée.

Tel était le culte de la maison aux grands siècles chrétiens. Le culte de l'Eglise ne sera que son prolongement et son épanouissement, car ce n'est qu'à ce titre qu'il aura le caractère de réalité morale et de spiritualité qui en est le signe distinctif.

CHAPITRE III

LES JOURS ET LES ÉDIFICES CONSACRÉS AU CULTE PUBLIC

—

§ I. — *Le dimanche et la fête chrétienne.*

L'Église, en se développant comme elle le fit grâce au succès inouï de ses missions, n'a pu se contenter longtemps de simples maisons privées pour célébrer son culte ; il lui a aussi fallu fixer d'une manière plus déterminée les moments et les jours de l'adoration en commun, pour réunir ses membres si nombreux, dispersés qu'ils étaient sur tous les points d'une grande cité, par les vocations diverses qui leur permettaient de gagner leur pain. Il était en effet défendu au chrétien de se plonger dans une contemplation mystique qui l'eût détourné du labeur quotidien. Déjà l'apôtre Paul avait combattu cette tendance dangereuse dans la jeune Église de Thessalonique, qui, sous prétexte d'attendre le retour prochain du Christ, s'abandonnait à une oisiveté dévote pleine de danger à tous les points de vue[1]. Les chrétiens se mêlaient donc au tourbillon de l'activité des

[1] 2 Thess. IV, 10-12.

grands centres de la civilisation antique; le culte public n'était possible dans de telles conditions que s'il trouvait un édifice approprié à sa célébration et des heures connues de tous, qui fussent le rendez-vous de la prière. Il était aussi bien nécessaire que le bruit du siècle, si propre à assourdir l'âme chrétienne, cessât quelques instants pour qu'elle pût entendre dans le recueillement la voix d'en haut, et qu'elle pût trouver à sa portée ces hauteurs sacrées de l'oraison semblables à ces collines de la Judée où Jésus se réfugiait pour prier, bien que tout lieu fût saint pour celui qui avait dit à la femme de Sichem : « Le temps est venu où l'on n'adorera plus le Père sur cette montagne, ou à Jérusalem. » Il suffit de la psychologie la plus élémentaire pour comprendre le prix de ces retraites de la prière, où le pèlerin en route vers le ciel secoue pour quelques moments la poussière du chemin et se retrempe dans la contemplation des choses éternelles, sans qu'il soit nécessaire d'en revenir aux idées d'un Juif de l'ancienne alliance et d'attribuer un caractère exclusivement sacré aux lieux et aux jours qui procurent ce saint repos. Nous ne nions pas néanmoins que la pente ne soit glissante et que le déclin de la spiritualité première n'ait amené assez promptement l'Eglise défaillante à la notion surannée d'un nouveau sabbat et d'un nouveau temple, comme elle est retournée sous les mêmes influences au sacerdotalisme abrogé par l'Evangile. Elle n'en a pas moins conservé longtemps dans sa pureté première la notion du culte « en esprit et en vérité, » qui ne se lie à aucune condition extérieure.

Parlons d'abord des jours du culte avant de nous occuper des premiers édifices qui lui furent consacrés.

Nous avons établi dans l'exposition de la théologie du deuxième et du troisième siècle, que l'antiquité chrétienne tout entière est demeurée fidèle au spiritualisme de saint Paul, qui rejette comme un débris de la religion des ombres et des types, la distinction des jours, même quand elle porte sur l'observation du septième jour. Le chrétien ne connaît ni nouvelles lunes ni sabbat[1]. Ce que nous avons à rechercher maintenant, c'est de savoir si la pratique a été fidèle à la théorie.

Nous avons vu à l'occasion du culte privé que l'on s'efforçait de faire de la journée chrétienne un mémorial du Christ et qu'on rattachait les principales heures de l'oraison à quelque grand souvenir de sa passion. Le même principe ainsi formulé dans la *Constitution de l'Eglise d'Egypte :* « Souvenez-vous toujours de Jésus-Christ[2], » préside à la semaine chrétienne et à l'année chrétienne. C'est ainsi que l'on cherche à traverser avec le Rédempteur le sombre chemin du Calvaire avant de participer au triomphe du glorieux troisième jour. Le mercredi et le vendredi étaient voués à la prière et au jeûne, au moins pour la seconde moitié de la journée. Le culte public devait se rapporter plus spécialement aux scènes de la Passion. On appelait ces deux jours des *stations;* ce que nous traduirions plus exactement par *factions*, car l'image était empruntée au ser-

[1] Coloss., II, 16.
[2] *Const. Egypt.*, II, 62.

vice militaire. On désignait par là une sainte veille de l'âme chrétienne auprès de son Sauveur en agonie ou en passion [1]. Il semble que l'Eglise voulût remplacer en Gethsémané les faibles disciples que le sommeil avait surpris tandis que le Maître livrait son terrible combat, et qu'elle fût jalouse d'éviter ce tendre et poignant reproche qu'il leur adressa à la fin de sa nuit d'agonie : « Eh quoi! vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi [1] ? »

Le dimanche dès le commencement du deuxième siècle fut le grand jour du culte public. Le témoignage de Pline le Jeune est aussi péremptoire à cet égard que celui de Justin Martyr et des autres Pères de la même époque [2]. Quelque importance qu'on attache à ce que l'adoration en commun soit célébrée ce jour-là, il n'est point considéré comme remplaçant le sabbat et son observance n'est point rattachée au sixième commandement du Décalogue. Il n'y a pas trace d'une pareille pensée dans les écrivains du temps. Rien ne le prouve mieux que de voir le septième jour de la semaine fêté non-seulement par les Eglises issues du judaïsme jusqu'à la destruction du temple en conformité avec le concile de Jérusalem, mais encore par une grande partie des Eglises issues du paganisme. A Rome on prolongeait le jeûne du vendredi pendant les heures qui rappelaient

[1] Le mot de *station* se trouve déjà dans Hermas, *Pastor.*, III; *Simil.*, 5,1. « Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus. » (Tertull., *De jejun.*, 14.) « Statio de militari exemplo nomen accepit. » (Tertull., *De orat.*, 14.)

[2] Pline, *Ep.*, X, 96; Justin, *Apol.*, II, 67; Tertull., *De Corona.*, 3; *De fuga in persecut.*, 14; *Apol.*, 16.

l'ensevelissement de Jésus et on l'appelait un jeûne supplémentaire. Les Orientaux au contraire traitaient le sabbat comme une fête chrétienne et conservaient au culte sa solennité ordinaire[1]. Le principal motif qui semble avoir porté les chrétiens à célébrer dans une certaine mesure le sabbat paraît avoir été l'opposition aux gnostiques Marcionites, qui dans leur dualisme farouche méprisaient tout ce qui rappelait l'œuvre des six jours et le Dieu de la création[2]. La coexistence de la célébration du sabbat et du dimanche suffit pour écarter le sabbatisme judaïque que l'ignorance de l'histoire et surtout la dérogation aux grands principes chrétiens ont trop souvent fait refleurir de nos jours. Rien ne prouve mieux l'absence de toute idée de ce genre dans l'antiquité chrétienne, que le fait incontestable de la célébration quotidienne du culte public avec toute sa solennité dans de grandes métropoles comme Alexandrie. « Que tous les fidèles, lisons-nous dans les *Constitutions de l'Eglise d'Egypte*, se hâtent dès leur réveil, avant de vaquer à l'ouvrage, de se rendre à l'Eglise où ils trouveront l'esprit de délivrance. Que chacun d'eux s'empresse de participer au repas eucharistique avant de prendre aucun autre aliment[3]. » Il n'est donc pas de jour qui soit déshérité ; les saints mystères ne sont pas le privilége du dimanche ; on peut dire de lui comme de

[1] Tertull., *De jejun.*, 14. Ce jeûne du sabbat pratiqué à Rome s'appelait : *Superpositio jejunii*. Neander, *All. gesch.*, *der Christlich kirch.*, I, 340.

[2] Augusti, *Archæol.*, I, page 515.

[3] Πᾶς πιστὸς σπουδαζέτω εὐχαριστίας μεταλαβεῖν πρὸ τοῦ τινος ἄλλου γεύσασθαι. (*Const. Egypt.*, II, 58.)

l'évêque de ces temps, qu'il est le premier parmi des égaux, *primus inter pares*.

Nul décret apostolique, nulle décision épiscopale ou conciliaire, n'a institué la fête du premier jour de la semaine, pas plus que les jours de station ou les heures du culte privé. Le dimanche est le fils de la liberté chrétienne, et non l'héritage de la servitude judaïque. Puisant leur force et leur joie dans le souvenir de la résurrection de leur maître, les chrétiens se plaisaient à en célébrer l'anniversaire chaque semaine. Par une transition facile à comprendre, ils associaient la sortie du tombeau du Prince de la lumière au souvenir du grand jour où la première aurore sortit à sa voix du chaos comme d'un autre sépulcre ; ils aimaient à confondre dans leur gratitude les dons de la création et les grâces de la rédemption ; le dimanche leur rappelait cette double action du Verbe créateur et sauveur. Justin, après avoir déclaré hautement que les chrétiens ne sabbatisent pas comme les juifs, ajoute : « Notre grande assemblée a lieu le dimanche, parceque c'est le premier jour, dans lequel Dieu transformant les ténèbres et la matière, a créé le monde et aussi parce que Jésus-Christ, notre Sauveur, est sorti de la mort ce jour-là, car le samedi il a été crucifié ; et le lendemain du samedi il parut à ses apôtres et à ses disciples et il leur enseigna ce que nous offrons à votre méditation[1]. » Le libre et généreux esprit de Justin n'éprouvait aucun scrupule à

[1] Τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ κοινῆ πάντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται. (Justin, *Apol.*, II, 67.)

appeler le dimanche le jour du soleil, selon la coutume du monde antique, parce qu'il donnait à cette appellation un sens riche et nouveau; fidèle aux principes de son apologie, il recueillait comme une semence du Verbe la vérité partielle qu'il rencontrait dans le paganisme, en s'efforçant de lui donner un développement évangélique. Les chrétiens plus timorés évitaient une désignation qui pouvait autoriser les païens à les accuser d'être les adorateurs du soleil[1]. L'expression préférée était celle de dimanche ou de jour du Seigneur, déjà employée dans les lettres attribuées à Ignace[2] : Plus tard cependant le nom ancien de *jour du soleil* reparut et obtint la prédominance dans plusieurs langues modernes.

Tout devait marquer la joie du chrétien au jour anniversaire de la résurrection. Il ne lui était pas permis de jeûner, il priait debout dans le culte public aussi bien que dans le culte privé, afin de s'associer au triomphe du Prince de la vie. Le culte qui réunissait tous les fidèles se célébrait avec une solennité particulière. « Au jour du Seigneur, portent les *Constitutions apostoliques* dans un texte qui semble sans surcharge, réunissez-vous pour bénir Dieu et célébrer la miséricorde qu'il vous a montrée en Jésus-Christ, en vous délivrant de l'esclavage de l'erreur; que votre offrande soit pure et agréable à Dieu qui a dit à son Eglise universelle : En tout lieu on doit m'offrir l'encens

[1] Tertull., *Apol.*, 16.
[2] *Const. apost.*, II, 47; VIII, 33. Εἰς τὴν κυριακήν. Pseudo Ignat., *ad Magnes.*, 9, 10;

et l'offrande pure, car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations [1]. »

Rien n'indique dans le cours du second siècle que le chômage fût obligatoire. Les *Constitutions apostoliques* qui le commandent sont d'une date postérieure; elles l'exigent également pour le sabbat, sans se référer d'aucune façon à la loi mosaïque, et en se fondant uniquement sur les nécessités du culte [2]. Tertullien qui demande formellement au commencement du troisième siècle la cessation de tout travail le dimanche, ne se préoccupe point de rappeler le grand repos du Créateur au septième jour, il ne pense qu'à assurer des conditions favorables au recueillement; les expressions qu'il emploie semblent indiquer que ce qu'il demande est une innovation qui est loin d'être généralement acceptée : « Nous devons, dit-il, nous abstenir le jour de la résurrection de ce qui pourrait nous troubler et nous distraire, différant même toute affaire de peur de donner prise à la tentation [3]. » On avait coutume de choisir le dimanche pour régler les différends entre chrétiens devant les anciens de l'Eglise [4].

Pendant une assez longue période dont il est assez difficile de fixer le terme dans le second siècle, les chrétiens n'ont pas connu d'autre fête que le dimanche. Il était cependant facile à prévoir qu'ils ne s'en tiendraient

[1] *Const. apost.*, VII, 30.
[2] Διὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς εὐσεβείας. (*Const. apost.*, VIII, 33.)
[3] « Nos vero, sicut accepimus, solo die dominico resurrectionis omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. » (Tertull., *De orat.*, 18.)
[4] *Const. apost.*, II, 47.

pas là et qu'ils appliqueraient à l'année le principe qui avait déterminé la disposition de leurs journées et de leurs semaines. Il faut aussi faire la part de l'influence que les souvenirs de l'Ancien Testament exerçaient sur la jeune Eglise ; elle devait être facilement amenée à lui emprunter quelques-unes de ses solennités, surtout celles qui étaient de grands types de la rédemption. De toutes les fêtes juives, il en était deux qui appartenaient d'avance au christianisme : c'étaient la Pâque et la Pentecôte. La Pâque rappelait tout ensemble l'immolation du véritable agneau pascal et la résurrection, elle rattachait ainsi par un lien étroit la religion des promesses à celle des accomplissements. Les Juifs d'Alexandrie, plus subtils que leurs frères de Palestine, se plaisaient à y voir le symbole de l'âme affranchie de la captivité des sens, comme d'une autre terre d'Egypte ; mais cette interprétation, bonne pour quelques esprits philosophiques, ne supplantait pas la grande commémoration de la résurrection. La Pentecôte, qui était la fête des moissons dans le judaïsme, rappelait l'effusion du Saint-Esprit et toutes les grâces divines qui avaient jailli du tombeau de Jésus-Christ comme d'une source vive [1]. Voilà pourquoi l'Eglise ne séparait pas la Pentecôte de la Pâque et en faisait une seule et même fête [2]. Tout le temps qui s'écoulait depuis la Pâque jusqu'à la

[1] Origène énumère ainsi les fêtes chrétiennes de son temps : Τὰ περὶ τῶν κυριακῶν, ἢ παρασκευῶν ἢ τοῦ πάσχα ἢ τῆς πεντηκοστῆς δ' ἡμερῶν γινόμενα. (*Contra Cels.*, VIII, 22.)

[2] « Pentecostem implere. » (Tertull., *De idolat.*, 14.) Le concile d'Elvire, dans son canon 43, a le premier limité la célébration de la Pentecôte au jour anniversaire de l'effusion du Saint-Esprit.

Pentecôte, était considéré comme un temps de joie pendant lequel on priait debout et on faisait trêve au jeûne. Au contraire les jours qui précédaient la Pâque depuis le mercredi de la grande semaine, étaient voués au jeûne le plus sévère en souvenir de l'agonie, des humiliations et du supplice de la sainte victime. Le jeûne était absolu pendant le sabbat, anniversaire de son séjour dans le tombeau. On l'appelait le grand jour de la préparation. La nuit qui précédait Pâque se passait en prières, en saintes lectures et en adoration. Dès l'aube les chrétiens se saluaient par ces mots triomphants : « Le Christ est ressuscité, » et après le baptême des néophytes le repas eucharistique était célébré avec pompe.

Nous avons déjà décrit les luttes si vives soulevées entre l'Orient et l'Occident chrétiens, au sujet de la date de la Pâque, et nous avons vu la liberté chrétienne triompher de la fausse unité que les évêques de Rome avaient cherché à fonder prématurément. Rien ne fait mieux ressortir la haute spiritualité qui présidait à la célébration des fêtes chrétiennes, que cette recommandation de la *Constitution copte*, au sujet du jeûne précédant la Pâque : « Si quelqu'un voyageant sur la mer, dit notre document, s'aperçoit qu'il ne se rappelle pas exactement la date de la Pâque, qu'il ajourne son jeûne à la semaine de Pentecôte. Car ce que nous célébrons ce n'est pas proprement la Pâque, mais le type de ce qui nous est promis [1]. »

[1] Εἴ τις ἐν θαλάττῃ ὑπάρχων ἀγνοεῖ τὴν τοῦ πάσχα ἡμέραν γνοὺς νηστευέτω μετὰ τὴν πεντηκοστήν· οὐ γὰρ πάσχα φυλάττομεν ἀλλὰ τύπον τῶν ἐρχομένων. (*Const. Egypt.*, II, 55.)

« Le chrétien parfait, dit excellemment Origène, qui vit dans la communion du Verbe par ses paroles, ses actes et ses pensées, fait de sa vie un long jour du Seigneur. S'il se prépare toujours à la vie véritable par son renoncement à la vie des sens, il célèbre perpétuellement la préparation pascale. S'il pense sans cesse que Jésus-Christ est notre Pâque et que nous devons manger la chair du Verbe, sa pâque à lui est constante. S'il peut dire : Nous sommes ressuscités avec le Christ et nous sommes assis avec lui dans les lieux célestes, il ne voit jamais la Pentecôte cesser pour lui, surtout, si remontant dans la chambre haute, il devient digne par ses prières de recevoir en quelque mesure comme les apôtres les langues de feu [1]. »

Au commencement du troisième siècle nous voyons apparaître une troisième fête : celle de l'Epiphanie qui rappelait la consécration glorieuse de Jésus-Christ à son ministère par le baptême. D'après le témoignage de Clément d'Alexandrie, les disciples de Basilides l'avaient transportée en Egypte [2]. Il est probable qu'ils l'avaient trouvée en usage dans les Eglises judaïsantes de la Palestine et de la Syrie pour laquelle elle avait une importance particulière au point de vue théocratique. L'Eglise se l'appropria dans le cours du troisième siècle. On peut con-

[1] Οὐκ ἔστιν ὅτε οὐ ποιεῖ τὸ πάσχα. (Orig., *Contra Cels.*, VIII, 22.)

[2] Εἴσι δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες. Οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ημέραν ἑορτάζουσι. (Clément d'Alex., *Strom.*, I, 21, 145, 146.

clure du même texte de Clément, qui mentionne un calcul minutieux pour déterminer la date de la naissance de Jésus-Christ, que ce grand fait commença à être célébré en Orient de son temps. Au commencement du quatrième siècle, ces fêtes ont décidément passé dans les coutumes générales de l'Eglise.

A ces grandes fêtes il faut joindre l'anniversaire de la mort des martyrs. On se rendait en foule à leur tombeau, pour y lire les actes de leur supplice, raviver leur souvenir et participer à la sainte eucharistie dans ces lieux qui paraissaient sacrés entre tous à leurs frères engagés dans les mêmes combats. Nulle superstition ne se mêlait primitivement à ce pieux usage, comme on peut s'en convaincre par la manière dont les amis et les disciples de Polycarpe expliquent les funèbres honneurs qu'ils lui rendent : « Ne sait-on pas, disaient-ils, que nous n'abandonnons point le Christ qui a souffert pour le salut du monde entier, comme si nous transférions à d'autres l'honneur qui lui est dû? Nous le prions *Lui* comme le fils de Dieu, nous nous contentons d'aimer les martyrs comme ils le méritent, à cause de leur amour invincible pour leur roi et leur maître, dans le désir que nous éprouvons d'être leurs frères et leurs imitateurs. Nous avons pris les ossements de Polycarpe, qui sont plus précieux que l'or et les pierres précieuses, pour les mettre en un lieu convenable. Dieu nous permettra de nous y rassembler dans la joie et l'allégresse et d'y célébrer l'anniversaire de son martyre, en souvenir des combats qu'il a soutenus et pour exercer aux mêmes luttes ceux qui y sont

destinés[1]. » Il est incontestable que l'amour pour les martyrs prit un caractère d'exaltation exagéré au troisième siècle, ainsi que nous l'avons constaté quand il s'est agi de l'organisation ecclésiastique. L'idée si grande, si chrétienne de la solidarité qui unit l'Eglise militante à l'Eglise triomphante, ne demeura pas dans les justes limites où elle s'était d'abord renfermée. Nous avons cité des textes d'Origène et de Cyprien, qui malgré une grande beauté n'étaient pas sans péril, parce qu'ils associaient les confesseurs à l'œuvre rédemptrice par les mérites prétendus qu'ils avaient acquis. De là à faire de leur commémoration une invocation il n'y avait qu'un pas. Il ne fut pas franchi avant le quatrième siècle, mais on ne peut se dissimuler que l'Eglise ne fût sur la voie qui conduisait au culte des saints, malgré les énergiques protestations de Tertullien. Le sentiment qui avait donné naissance à la célébration de l'anniversaire des martyrs n'en était pas moins très-grand et très-pur sous sa forme première. L'Église affirmait ainsi qu'elle ne connaissait pas de barrière entre la terre et le ciel, entre le visible et l'invisible, et que personne n'était plus vivant pour elle que ses morts. Elle ne se contentait pas d'honorer ceux qui étaient illustres. La famille chrétienne aimait à se rassembler dans la catacombe près des dépouilles chéries et vénérées des siens au jour anniversaire de leur naissance. Elle y trouvait comme un foyer deux fois sacré qui resserrait ses liens. C'est ce qui explique

[1] *Acta Polycrat.* Eusèbe, *H. E.*, IV, 15.

l'importance extraordinaire donnée aux sépultures chrétiennes. La fête de famille prenait un caractère plus général quand il s'agissait d'un martyr. Rien n'a été plus beau et plus émouvant dans les premiers siècles de l'Église que ces cultes commémoratifs dans ces souterrains ornés de symboles bibliques, sous ces voûtes sombres qu'éclairaient les lampes funèbres et sous lesquelles roulaient en long échos les hymnes de l'espérance et de l'amour.

Telles sont les fêtes célébrées avant le concile de Nicée. Nous n'en trouvons aucune autre que la Pâque, la Pentecôte, l'Epiphanie qui est encore renfermée dans un cercle restreint, et les anniversaires des martyrs. Il n'y a pas trace à cette époque de fêtes consacrées à Marie, mère du Christ; ce n'est que bien plus tard au temps d'Epiphane qu'une secte obscure inaugura cette exaltation de la plus humble et de la plus sainte des femmes, qui devait aboutir à une apothéose. La fête chrétienne, dans sa première période, gravite tout entière autour du souvenir de Jésus-Christ. Le christianisme n'est pas encore assez puissant et assez victorieux pour inaugurer une ère nouvelle dans l'histoire en la faisant recommencer en quelque sorte à la crèche de Bethléhem, comme il le fera plus tard, mais il marque de son sceau l'existence de ses disciples, sans admettre aucun partage idolâtre. Il ne croit pas qu'il rentre dans sa mission de restaurer l'adoration de la créature et de ressusciter ainsi sous des formes nouvelles le paganisme qu'il veut détruire. Il se garde aussi de l'imiter dans la manière dont il célèbre ses solennités.

Les fêtes païennes, surtout sous l'empire, étaient de véritables débordements d'immoralité. Philon, habitué aux rites graves et sublimes du judaïsme, les a dépeintes avec une rare énergie. Il n'était pas possible d'après lui d'énumérer les mythes grossiers et impurs dont les païens les avaient surchargées; ils en avaient fait des jours de paresse, de frivolité, d'orgies de tout genre, se plaisant à les distinguer de la vie ordinaire, par le renversement de l'ordre naturel, imposant silence aux actes les plus nobles, pour déchaîner tout ce qui encourage la sensualité. Non contents d'encourager les mauvaises passions chez les individus dans la vie ordinaire, ils semblaient dans leurs fêtes vouloir les réunir dans un même courant comme les affluents d'un fleuve, et fortifier ainsi sans mesure la corruption inhérente au paganisme. Les oblations et les rites expiatoires n'étaient que de vains palliatifs[1]. L'Eglise éprouvait le besoin de distinguer ses fêtes des saturnales d'une dévotion infâme, en leur imprimant un caractère d'austère simplicité. Les conseils de Grégoire de Naziance à cet égard étaient en tout point fidèles aux pratiques du troisième siècle : « Célébrons la fête, dit-il, non pas par la pompe extérieure, mais dans l'esprit de Dieu, non pas d'une manière mondaine, mais céleste. Comment ferons-nous pour y réussir? Nous ne couronnerons pas nos portes de fleurs, nous ne formerons pas de chœurs de danse, nous n'ornerons pas nos rues. Nous ne voulons satisfaire ni nos sens, ni notre sensi-

[1] Philon, *Opera*, édit. Pfeiffer, v. II, p. 48.

bilité, de crainte d'ouvrir les voies au péché. Nous ne voulons pas nous amollir en nous couvrant de vêtements somptueux et efféminés, ni rechercher l'éclat de l'or et des diamants ou des couleurs brillantes qui ne font qu'altérer la beauté naturelle. Nous ne voulons pas multiplier les festins inséparables de la luxure. Nous rejetterons toute superfluité prise sur les nécessités de ceux qui sont pétris du même limon que nous. Ces pompes et ces voluptés sont bonnes pour ces Grecs qui honorent des dieux que l'on rassasie de la fumée des viandes, et qui sculptent, encensent et adorent ces êtres malfaisants d'une manière digne d'eux. Nous au contraire, les adorateurs du Verbe, nous trouverons notre meilleure joie dans sa parole, dans l'étude de sa sainte loi et la lecture des faits qui sont l'objet de la fête [1]. »

Les seules particularités extérieures des fêtes chrétiennes étaient les vêtements blancs dont les chrétiens semblent s'être revêtus de bonne heure [2], et les flambeaux sacrés destinés eux aussi à inaugurer la joie des fils de la lumière [3]. Tant qu'elles conservèrent leur simplicité, elles tirèrent leur prix de la liberté et de la spontanéité de ceux qui y participaient. Ce n'est qu'au commencement du quatrième siècle que le concile d'Elvire fit de la célébration du dimanche et de l'assiduité des fidèles aux saints offices une règle rigou-

[1] Gregor. Nazianz., *Oratio* 38 *in Theoph.*

[2] « Candidus egreditur nitidis exercitus undis. » Fragment d'un poëme sur la Pâque attribué à Lactance. (Augusti, *Archéol.*, I, 496, 497.)

[3] On trouve une allusion à l'usage des luminaires sacrés dans le canon 34 du concile d'Elvire (a. 305).

reuse que les empereurs chrétiens devaient transformer en une loi de l'Etat[1].

§ II. — *Les édifices consacrés au culte chrétien.*

Si nous distinguons entre l'idée du temple au sens juif et celle de la maison de prière, destinée simplement à répondre aux nécessités du culte public, nous reconnaîtrons que les Pères de cette époque ne se contredisent point, quand d'une part ils prétendent que les chrétiens n'ont point de sanctuaire, et de l'autre quand ils parlent des édifices où ils se rassemblent et qui leur inspirent des sentiments très-naturels de vénération. L'antiquité chrétienne a nettement repoussé la notion d'un sanctuaire, c'est-à-dire d'un lieu sacré où la présence de la Divinité se ferait sentir plus particulièrement qu'ailleurs. Elle n'a pas cru simplement avec les anciens Persans, que la Divinité qui remplit l'univers ne peut être enfermée entre des murs, grande idée que Salomon avait déjà magnifiquement exprimée quand, le jour même de la dédicace du temple, il avait déclaré que les cieux des cieux ne pouvaient contenir le Tout-Puissant; elle a encore pensé que l'accomplissement de la rédemption avait pour premier résultat de rendre la terre et l'humanité à Dieu, et que les temples proprement dits n'étaient désormais pas plus nécessaires que les sacrifices expiatoires. Aussi Minutius Félix était vraiment l'organe de l'Eglise du second siècle, quand il déclarait que les

[1] *Concile d'Elvire*, canon 21. *Cod. Theodos.*, lib. XV, tit. 5, 2.

chrétiens n'avaient pas d'autels. *Aras non habemus* [1].

L'idée d'un autel au sens propre du mot est liée à celle d'un sacrifice d'expiation. On ne peut impunément la faire reparaître dans le christianisme ; elle est en soi une atteinte au principe fondamental de l'Evangile et le mot lui-même doit être évité avec soin dans son acception matérielle. Minutius Félix ne veut pas plus d'un temple proprement dit que d'un autel : « Pourquoi, dit-il, éleverais-je un temple à Dieu, quand le monde qu'il a créé ne saurait le contenir [2] ? » Origène au troisième siècle n'est pas moins péremptoire, il ne fait aucune concession à Celse qui reprochait à la religion nouvelle de n'avoir aucun sanctuaire.

« Nous ne voulons, dit le grand spiritualiste chrétien, ni de temples, ni de statues pour notre Dieu, nous les laissons aux démons qui choisissent un lieu quelconque de préférence à un autre sans qu'on en sache le motif. Admirons Jésus qui détourne notre esprit de tout objet sensible, non-seulement parce qu'il est corruptible, mais encore parce qu'il est corrupteur. Il nous apprend à rendre à Dieu le vrai culte de la sainteté et de la prière, par Celui dans lequel nous reconnaissons le Médiateur entre le créé et l'incréé, et qui nous communique les grâces du Père en même temps qu'il lui présente nos oraisons comme notre prêtre [3]. » « Le temple de Dieu par

[1] Minut. Félix, *Octavius*, c. 32. Arnobe, *Disputat.*, l. VI, 1.

[2] Minut. Félix, *Octavius*, c. 32. Le mot de temple était réservé aux sanctuaires païens, et ne fut appliqué aux églises chrétiennes qu'après Constantin. Ambroise, *Ep. ad Marc*, 33. Bingham, *Orig.*, III, p. 9.

[3] Τεθήπαμεν τὸν Ἰησοῦν τὸν νοῦν ἡμῶν μεταθέντα ἀπὸ παντὸς αἰσθητοῦ. (Orig., *Contra Cels.*, III, 34.

excellence, dit ailleurs Origène, celui qui porte le mieux son image, c'est d'abord l'humanité de Jésus-Christ, puis l'âme croyante animée de son esprit. Voilà la vivante statue de la Divinité, qu'aucun Jupiter taillé par Phidias ne pourrait égaler [1]. » Il s'ensuit que l'adoration ne saurait être rattachée exclusivement à aucun édifice. « Nous pouvons prier, dit Tertullien, partout où nous sommes portés par la nécessité, car les apôtres ne péchaient pas quand ils chantaient les louanges de Dieu devant leur geôlier en prison, pas plus que saint Paul quand il rompait le pain sur un vaisseau [2]. » « Tout lieu où nous jetait la persécution nous était bon pour nous rassembler, écrivait Denys d'Alexandrie, que ce fût un champ, un désert ou une prison [3]. » Justin Martyr tenait un langage analogue quand il répondait aux questions de son juge dans son interrogatoire. « Où vous rassemblez-vous? lui demanda le proconsul. — Où chacun le peut et le veut. Vous croyez que nous nous réunissons tous au même endroit. Il n'en est rien, car le Dieu des chrétiens ne s'enferme dans aucun lieu mais il remplit de sa présence invisible le ciel et la terre et il est partout honoré par les croyants [4]. »

C'est au nom du même spiritualisme, que pendant les trois premiers siècles il n'y a pas trace d'une consécration particulière des édifices voués au culte, on n'é-

[1] Orig., *Contra Cels.*, VIII, 17, 18.

[2] « Omni loco, quem opportunitas aut etiam necessitas importaret. » (Tertull., *De orat.*, 19.)

[3] Πᾶς ὁ τῆς καθ᾽ ἕκαστον θλίψεως τόπος πανηγυρικὸν ἡμῖν γέγονε χωρίον. (Denys Alex., *apud Eusèbe, H. E.*, VII, 22.)

[4] *Acta Justini.*

prouve nul besoin de faire plus pour eux que pour la maison de famille, qui elle aussi est un sanctuaire comme tout lieu où Dieu habite [1]. Primitivement le nom d'Eglise n'est point donné aux maisons de prière, mais uniquement à l'assemblée chrétienne : « Je nomme Eglise, dit Clément d'Alexandrie, non pas le lieu où les élus se réunissent, mais l'assemblée même des élus [2]. » Rien ne prouve mieux à quel point la communauté chrétienne est considérée comme le temple de Dieu, que l'application constante du mot *d'édification* au raffermissement et au développement de la foi. Il s'agit toujours de cimenter les pierres vives du temple spirituel. « Ce n'est pas le lieu, disent admirablement les *Constitutions apostoliques*, qui sanctifie l'homme, mais c'est l'homme qui sanctifie le lieu [3]. »

L'opposition à toute idée d'un sanctuaire proprement dit n'a pas empêché les premiers chrétiens d'élever des maisons de prière selon les nécessités de leur culte, car il n'était pas possible qu'ils restassent longtemps enfermés dans des maisons particulières, sauf dans les cas assez rares où la maison de famille avait les proportions d'un bâtiment spacieux. C'est ce qui était arrivé à Rome pour la maison du sénateur Pudens [4]. Dès le

[1] Bingham, *Orig.*, IV, p. 71.

[2] Οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ. (Clément d'Alex., *Strom.*, VII, 5, 29.)

[3] Οὐχ ὁ τόπος γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἁγιάζει ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος τὸν τόπον. (*Const. apost.*, VIII, 34.

[4] *Acta Pudentis.* L'écrit apocryphe des *Recognitiones* qui est de la fin du second siècle porte qu'un riche citoyen d'Antioche s'est fait de sa maison une basilique : « Ita ut domus suæ ingentem basilicam ecclesiæ nomine consecraret. » (*Recognit.*, X, 71.)

temps de saint Paul, nous voyons les chrétiens d'Ephèse se réunir dans une salle de cours publics chez le rhéteur Tyrannus. Justin Martyr avait trouvé à Rome une salle analogue pour y enseigner la doctrine chrétienne [1]. Clément d'Alexandrie, dans son beau récit sur le jeune brigand ramené à l'Eglise par saint Jean, suppose l'existence d'un édifice public pour le culte [2]. La chronique d'Edesse raconte la destruction d'un temple chrétien dans la grande inondation de 203 [3]. Plus tard, sous Alexandre Sévère, les chrétiens possédaient à Rome des édifices spécialement affectés à leur culte, qui leur furent conservés par l'empereur, malgré les réclamations de cabaretiers qui voulaient les en déposséder [4]. Ces édifices s'étaient beaucoup multipliés à l'époque de Dioclétien. « Qui pourrait compter, dit Eusèbe, ces concours de milliers de fidèles dans chaque ville et ces nombreuses assemblées dans les maisons de prière de chaque cité, elles étaient si considérables que les anciens édifices ne suffisaient plus et qu'on les avait remplacés par de grandes églises [5]. » Elles paraissaient assez importantes à l'empereur pour qu'il ait cru nécessaire de décréter leur destruction en même temps que celle des saintes Ecritures [6]. D'après Optatus de Milet, il existait à Rome, au commencement du quatrième siècle, plus de quarante édifices consacrés au culte [7].

1 *Acta Justini*. Voir Bingham, *Orig.*, III, 28, 29.
2 Clém. d'Alex. Τίς σωζ... πλοῦς..., 37. Eusèbe, *H. E.*, III, 23.
3 Asseman, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 387.
4 Lampride, *Vita Alex. Sever.*, c. 49.
5 Eusèbe, *H. E.*, VIII, 2.
6 *Id.*, V, 1.
7 Optat. Milet, *De schismat. Donat.*, l. II, 4.

Il est donc incontestable que ces édifices s'étaient multipliés. Les textes que nous avons cités prouvent également qu'on a commencé dès le troisième siècle à leur donner le nom d'églises. C'est une expression courante chez Tertullien et Origène, sans qu'ils croient déroger à leur spiritualisme chrétien[1]. La désignation de maison de prière était d'un fréquent usage[2]. Elle est bien plus correcte que celle d'église, car il y avait toujours un grave inconvénient à attribuer à l'édifice de pierre la désignation qui appartient en réalité au temple spirituel. Vers la fin du troisième siècle on commence à se servir du mot *kuriakon ou Dominicum*[3], — lieu du Seigneur. — Ainsi s'établissait une analogie très-belle entre le dimanche et le temple chrétien.

Il était néanmoins dans le cours des choses que ce spiritualisme élevé s'altérât graduellement. Origène ne lui était pas infidèle quand il reconnaissait que le lieu où les chrétiens se rassemblent a quelque chose de salutaire et de bienfaisant[4], et qu'il y voyait comme un point de rencontre entre l'Eglise de la terre et celle du ciel, entre les chrétiens qui prient et le Christ qui répond

[1] « In ecclesiam venire. » (Tertull., *De idolatria*, 7.) « Tales sunt in nobis quorum fides hoc tantummodo habet ut ad Ecclesiam veniant. » (Orig., *In Josuah Homil.*, X, 3.)

[2] Eusèbe, *H. E.*, X, 3. Comp. Matth. XXI, 13. Marc XI, 17.

[3] « In dominicum sine sacrificio venis. » Cyprien, *De opera et eleem.*, 15. Eusèbe, *H. E.*, IX, 10. *De laude Constant.*, 17. M. de Rossi cite une inscription désignant la basilique de Saint-Clément sous la désignation de *Dominicum*. Cette désignation, d'après lui, nous reporte aux premières années du quatrième siècle, parce que plus tard on désignait les églises soit par le nom de *basiliques*, soit par celui de *Tituli*. (Rossi, *Bulletino archeol.*, 1er vol., p. 25.) Le mot *titulus* venait de la désignation du prêtre auquel l'église paroissiale était affectée.

[4] Orig., *De oratione*, c. 31.

à leur appel et vient au-devant d'eux avec le chœur des anges. Origène n'attribuait un caractère sacré à l'édifice que par suite de l'acte moral qui s'y accomplissait; c'était la prière chrétienne qui lui avait laissé un parfum céleste, sans qu'on pût attribuer à ses pierres aucune valeur religieuse. Il était sans doute difficile de se maintenir à cette hauteur, témoins ces chrétiens d'Egypte auxquels Clément d'Alexandrie reprochait de démentir dans leur vie ordinaire la douceur, la piété qui brillaient sur leurs traits à l'heure du culte, comme s'il leur était permis de changer de visage et de pratique en changeant de lieu, semblables à ces polypes qui reflètent la couleur des rochers auxquels ils adhèrent. N'est-ce sacrifier la réalité à l'apparence, que de laisser à la porte de l'église la gravité et la douceur d'aspect que l'on avait revêtues en y entrant et de redevenir semblable à la multitude mondaine? « Ceux qui agissent ainsi se convainquent eux-mêmes de mensonge et montrent ce qu'ils sont au fond du cœur en déposant ainsi le masque de la sainteté. Respect étrange pour la parole de Dieu, que de se hâter de la rejeter après qu'on l'a entendue[1]! »

Cette disposition à retomber de l'esprit à la chair, selon le mot de saint Paul, devait se développer du jour où la persécution donnerait du relâche à l'Eglise et lui permettrait d'élever des temples magnifiques avec l'agrément et les immenses ressources de l'empire. Le

[1] Τοιούτους δὲ ἐχρῆν παρ' ὅλον τὸν βίον φαίνεσθαι τοὺς Χριστῷ τελουμένους οἵους σφᾶς ἐν ἐκκλησίαις ἐπὶ τὸ σεμνότερον σχηματίζουσιν. (Clém. d'Alex., *Pædag.*, III, 11, 80.)

sanctuaire proprement dit, le temple au sens judaïque devait reparaître en même temps que les jours sacrés, la piété d'exception et la hiérarchie. Le mouvement d'opinion qui transforma peu à peu dans le cours du troisième siècle les institutions primitives de l'Eglise, telles que l'épiscopat, la discipline, le sacrement, opéra dans le même sens en ce qui concerne les édifices consacrés au culte. Tout était prêt à la veille de Nicée, pour la réalisation complète dans les faits extérieurs de la grande révolution morale déjà accomplie dans les esprits ; car, ne l'oublions jamais, les transformations du dehors pour l'honneur de l'esprit humain sont toujours précédées par celles du dedans, même quand il s'agit du triomphe du matérialisme religieux sur la vraie spiritualité. L'esprit n'est jamais entraîné fatalement par les choses extérieures ; il n'est vaincu que par lui-même, et c'est sa défaillance qui fait la victoire de ce qui l'abaisse.

Les renseignements précis nous manquent sur la disposition des maisons de prière avant Constantin. Le fragment des *Constitutions apostoliques* qui donne quelques détails à cet égard [1], bien que surchargé de gloses nous permet de ressaisir les grandes lignes de cette architecture primitive de l'Eglise dans laquelle l'art était entièrement subordonné à la notion morale et religieuse.

Il paraît probable que les premières basiliques élevées sous Constantin et dont plusieurs, bien que plus d'une

[1] *Const. apost.*, II, 57.

fois reconstruites depuis lors, ont conservé leur disposition primitive, furent bâties sur le plan des maisons de prière du siècle précédent, avec les enrichissements que la paix de l'Eglise et l'or impérial rendaient possibles. Il y a ici plus qu'une hypothèse fondée sur la corrélation qui s'établit toujours entre deux époques qui se succèdent et se continuent plus ou moins. Il est certain que le plan de la construction des églises au quatrième siècle repose tout entier sur la notion ecclésiastique de l'âge précédent, déjà si affaiblie et amoindrie depuis que le christianisme s'était fait religion d'Etat. La pierre a conservé plus longtemps que l'Eglise le souvenir de l'époque où une haute barrière s'élevait entre la multitude confuse et le peuple chrétien recruté par la foi personnelle, épuré et maintenu par la discipline. L'architecture des basiliques du quatrième siècle porte l'empreinte de cette grande pensée qui n'a été sérieusement réalisée qu'à l'époque précédente; elle lui doit son caractère propre, reconnaissable dans les monuments qui du moins dans leur disposition générale remontent à cette date. Il s'ensuit que si nous nous en tenons au plan de ces édifices, en laissant de côté la richesse de l'ornementation et les embellissements dus à la faveur impériale, nous retrouverons dans les quelques églises qui ont conservé l'architecture chrétienne du quatrième siècle les principaux linéaments des constructions antérieures. En Orient, trois basiliques du temps de Constantin ont été décrites par Eusèbe sur le ton ampoulé du panégyrique : c'est d'abord l'église élevée à Tyr, puis l'église du Saint-Sépulcre

à Jérusalem, et enfin celle de la Nativité à Bethléhem, dont on retrouve encore les dispositions premières[1]. En Occident nous avons dans l'église de Saint-Clément à Rome le vrai type de la basilique du quatrième siècle. qui s'est maintenu au travers de reconstructions successives, surtout dans l'église souterraine de beaucoup la plus ancienne. La petite basilique de Sainte-Generosa, dont les débris ont été découverts récemment au-dessus de la catacombe du même nom, dans l'emplacement occupé par le temple des frères Arvales, est certainement le monument chrétien le plus antique que nous possédions, mais il est trop délabré et trop incomplet pour nous donner des renseignements aussi sûrs que l'église de Saint-Clément[2].

L'idée fondamentale qui a présidé à ces constructions, est bien celle qui est la base de toutes les constitutions ecclésiastiques de la chrétienté des trois premiers siècles : nous voulons dire la séparation tranchée entre les baptisés et les non-baptisés, entre ceux qui ont le droit de participer au sacrement et ceux qui en sont exclus, soit pour n'avoir pas encore été admis,

[1] Eusèbe, *H. E.*, X, 4. *Vita Constantini*, III, 25, 41, 42. Voir l'ouvrage de M. Melchior de Vogüé sur *les Eglises de la Terre sainte*, Didron, 1871, et spécialement les développements qu'il contient sur l'église de la Nativité à Bethléhem. Les églises chrétiennes de Syrie décrites par M. Waddington sont d'une date postérieure. (*Inscriptions grecques et latines de la Syrie expliquées et recueillies*, par M. W.-H. Waddington, membre de l'Institut. Paris, Didot, 1870.)

[2] Rossi, *Bulletino archeol.*, 1re année, p. 25. Voir sur toutes les anciennes basiliques l'important ouvrage de Bunsen : *Basilik des christlich. Roms.* München, 1842 et celui du Dr Hubsch : *Die altchristlichen kirchen.* Carlsruhe, 1859.

soit pour avoir été excommuniés. La basilique proprement dite est précédée par un portique, qui est la place assignée aux simples auditeurs et aux pénitents retenus sur le seuil de l'église jusqu'à ce qu'ils voient sa porte se rouvrir à eux après un examen sérieux. Nous avons plus qu'un texte particulier pour l'existence de cette séparation ; tous les documents sur l'organisation ecclésiastique l'impliquent dès le commencement du deuxième siècle. Ils sont confirmés par un texte précis de Grégoire le Thaumaturge, le disciple d'Origène, qui établit formellement qu'une place était réservée aux catéchumènes et aux pénitents sur le seuil de l'église : « Le lieu de la supplication est situé en dehors de la maison de prière. C'est là que le pénitent se tenant dehors doit demander aux fidèles qui entrent dans l'église de prier pour lui[1]. » Grégoire le Thaumaturge place les auditeurs et les catéchumènes aux portes mêmes de la maison de prière et il donne déjà à cet emplacement la désignation de *Narthex*[2]. Tertullien assigne aux pénitents le même emplacement, et la distinction qu'il fait entre ceux qui sont relégués dans la cour et ceux qui sont abrités sur le seuil, montre que déjà de son temps un portique existait pour abriter les seconds[3].

Si nous en venons à la basilique elle-même, nous

[1] Ἡ πρόσκλαυσις ἔξω τῆς πύλης τοῦ εὐχτήριου· ἡ ἀκρόασις ἐνδόθι τῆς πύλης ἐν τῷ νάρθηκι. (Greg. Thaumat., *Ep. canon.*, c. 11. Eusèbe, *H. E.*, X, 4.)

[2] Le mot *Narthex* signifie *férule* et désigne un emplacement beaucoup plus long que large.

[3] « Reliquas autem libidinum furias non *modo limine* verum omni ecclesiæ tecto submovemus. » (Tertull., *De pudicit.*, 4.)

reconnaîtrons que sa disposition est conforme aux principes de l'âge antérieur dans tout ce qui la distingue du temple païen. Celui-ci était destiné à abriter le dieu ou l'idole ; il lui suffisait pour être complet d'avoir un piédestal pour la statue et un autel pour le sacrifice. L'Eglise chrétienne, au contraire, est consacrée au culte du Dieu qui est esprit et qu'elle n'enferme pas ; elle doit s'ouvrir à tous les fidèles pour qu'ils l'adorent en commun, écoutent la lecture méditée des saints livres[1] et participent au repas eucharistique. Aussi doit-elle couvrir un vaste espace qui lui-même est divisé de manière à ce que les hommes soient séparés des femmes, même avant l'existence de plusieurs nefs [2]. Le culte, si nous faisons abstraction du chant des cantiques qui n'implique aucune disposition particulière, se partage en deux parties distinctes, d'abord la lecture de la parole divine, suivie de l'enseignement ou de la prédication dont l'évêque est principalement chargé, puis la célébration de la Cène. Un pupitre élevé est nécessaire pour le lecteur [3]; l'évêque doit avoir sa chaire [4], et comme les anciens ou prêtres sont ses coadjuteurs en toutes choses, il est

[1] La maison de prière des premiers temps, par ces divers usages, rappelait à quelques égards la synagogue, bien qu'elle en différât sous d'autres rapports. Aussi a-t-elle pu être désignée par cette appellation si connue grâce à la dispersion des Juifs. C'est ce qu'on peut inférer de la curieuse inscription découverte par M. Waddington, non loin de Damas, sur un édifice religieux remontant à l'an 318. Elle est ainsi conçue : *Synagogue des Marcionites*. (Ouv. cit., inscription 2518.) Pour qu'une secte qui avait l'horreur du judaïsme ait ainsi nommé son lieu de culte, il faut qu'elle ait trouvé l'expression en usage chez les chrétiens.

[2] Αἱ γυναῖκες κεχωρισμένως. (*Const. apost.*, II, 57.)

[3] « Pulpitum. » (Cyprien, *Ep.*, 38, 2.)

[4] Ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος. (*Const. apost.*, II. 57.) Le *Pastor Hermas* parle de la *cathedra*, lib. I, visio III, 11.

convenable qu'ils soient groupés autour de lui [1]. Nous avons ainsi le premier noyau du chœur avec ses pupitres ou *ambons* [2] et sa *cathedra* ou siége épiscopal. L'autel proprement dit des âges ultérieurs n'existe pas encore; à sa place la table eucharistique se dresse au milieu de ce chœur élémentaire qui ne porte pas de nom particulier [3]; elle est en bois et sans ornement [4]. Elle est vraiment la table du souper du Seigneur et ne présente aucune analogie avec les sacrifices du sanctuaire juif; rien ne le prouve mieux que le fait que les communiants, hommes et femmes, l'entouraient pour prendre la sainte cène et recevaient dans leurs mains le pain et la coupe [5]. Plus tard la maison de prière, tout en reproduisant le même type sur des proportions plus vastes, se rapprochera davantage des grandes basiliques païennes; les nefs se multiplieront grâce aux colonnades, le chœur sera exhaussé en signe des progrès de l'idée sacerdotale et la table eucharistique se transformera en un véritable autel de sacrifice sous l'inspiration des idées sacramentelles déjà favorisées par Cyprien [6].

Il n'en demeure pas moins que, grâce aux basiliques du quatrième siècle qui sont comme un développement

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 30; Παρ' ἑκάτερα (θρόνου) καθεζέσθω τὸ πρεσβυτέριον. (*Const. apost.*, II, 57.)

[2] Ambon vient d'ἀναβαίνω, monter.

[3] Eusèbe, *H. E.*, 10, 4.

[4] August., *Ep.* 50 ad Bonifat.

[5] Τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα. (Dyon. Alex., *apud* Eusèbe, *H. E.*, VII, 9.)

[6] Τράπεζα κυρίου. (1 Cor. X, 21. Augusti, *Archæol.*, I, p. 418; II, 611.) Les autels étaient encore en bois du temps de Constantin. Cyprien donne déjà le nom d'autel à la table eucharistique. « Quasi post aras diaboli accedere ad altare Dei fas sit. » (*Ep.*, 65, 1.)

explicatif d'un texte obscur, nous pouvons nous représenter en quelque mesure ce qu'étaient les édifices consacrés au culte vers le milieu du troisième siècle. La forme ronde si bien adaptée au temple païen, qui n'avait d'autre destination que d'être la *cella* du dieu, a été abandonnée pour la forme oblongue. En attendant la vaste basilique en forme de croix, qui ne date que du règne de Constantin, nous avons un bâtiment en forme de vaisseau, de préférence tourné vers l'orient d'où a jailli la lumière nouvelle [1]. Il est divisé en trois parties : 1° le portique où se tiennent les simples auditeurs et les pénitents ; 2° la nef divisée en deux emplacements distincts dans lesquels se rangent les simples fidèles séparés d'après leur sexe ; 3° le rudiment du chœur où s'élève la chaire épiscopale avec les siéges des anciens en demi-cercle. La table eucharistique et le pupitre du lecteur occupent la place intermédiaire entre le chœur et l'emplacement où se tiennent les fidèles. Les offrandes de ceux-ci étaient déposées sur une seconde table dressée à droite de la table eucharistique [2]. Un puits est souvent creusé devant le portique pour faciliter les ablutions qui n'avaient rien d'obligatoire [3] ; car pendant longtemps une place est ménagée dans l'église elle-même pour la citerne baptismale. Nulle image n'était admise dans le lieu consacré à l'adoration. Quand on

[1] Ἔοικε νηΐ... κατ' ἀνατολάς. (*Const. apost.*, II, 57.)

[2] Cette table destinée aux dons s'appelait παστορόριον ou autel portatif. *Const. apost.*, VIII, 13.

[3] Eusèbe, *H. E.*, X, 4. Tertull., *De orat.*, 11. Il blâme l'usage des ablutions comme emprunté au mosaïsme.

tenta d'y transporter les peintures symboliques réservées aux catacombes, un décret sévère du concile d'Elvire s'y opposa[1]. L'Eglise ne voulait point distraire les yeux à l'heure du culte. Elle comparait volontiers sa maison de prière à l'arche de Noé. Il s'agissait non de s'y faire une demeure somptueuse, mais d'y naviguer sûrement sur les flots déchaînés de la persécution ou de la tentation. Elle voulait avoir un vaisseau de sauvetage et non un navire de plaisance. Au reste, comme nous le verrons, l'art chrétien se donnait à la même époque une carrière plus libre dans les catacombes pour réagir contre les lugubres apparences de la mort.

Il ne craignait pas d'arrondir la muraille en voûte et de la couvrir de fresques. Il usera des mêmes procédés en plein soleil pour les temples qu'il élèvera avec plus de facilité quand sa foi ne sera plus proscrite. C'est ainsi, que grâce à quelques modifications dues surtout au changement des circonstances, il n'aura qu'à suivre ses premières traditions pour construire les belles basiliques du quatrième siècle qui sont encore dignes de notre admiration après les merveilles de l'art du moyen âge.

[1] « Ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. » (*Concil. Illibert.*, c. 33.

CHAPITRE IV

LA CÉLÉBRATION DU CULTE AU SECOND ET AU TROISIÈME SIÈCLE SES TRANSFORMATIONS PENDANT CETTE PÉRIODE

—

§ I. — *Le culte public au temps de Justin Martyr et d'Irénée.*

Le culte public du second siècle n'est que le développement du culte privé et renferme les mêmes éléments. Au temps de Justin Martyr et d'Irénée il a toute la beauté morale et toute la spiritualité dont il était revêtu dans les chambres hautes du siècle apostolique. Il est tout ensemble un sacrifice spirituel et une eucharistie, l'offrande du cœur chrétien et l'action de grâce à Dieu pour le salut obtenu qui ne laisse place à aucune tentative d'expiation personnelle. Le culte tend tout entier à la sainte Cène; dès le début il la prépare et il s'achève dans sa célébration; elle est son centre et son but. Tant qu'elle reste l'expression symbolique de l'offrande spirituelle, le culte conserve sa pureté première. Le sacrifice est réel dans la mesure exacte où il est spirituel ; la véritable offrande est toujours celle du cœur, de la volonté, du moi qui constitue l'homme au sens

prême. Un acte purement extérieur, substituant dans le sacrifice chrétien le pain et le vin de la cène à la victime vivante qui doit s'offrir lui-même à Dieu sans réserve, nous fait entrer en plein dans la fiction. L'immolation en cessant d'être morale n'a plus de sens; la sainte Cène n'est vraiment un sacrifice spirituel que si elle ne répudie pas son caractère eucharistique, qui en fait une action de grâce pour le salut déjà accompli [1]. En effet, dès que le chrétien doute du pardon divin, il cherche à apaiser Dieu par les rites de son culte, il retombe de l'alliance de l'Evangile au vieux Testament et à ses sacrifices expiatoires, et comme il n'oserait plus offrir le sang des taureaux et des génisses il assimile le sacrifice du Calvaire à ceux du mosaïsme; il en vient ainsi à croire à la nécessité de son renouvellement pour satisfaire la justice divine qui n'a pas trouvé que tout fût accompli sur la croix. L'âme chrétienne songe beaucoup moins à s'immoler elle-même qu'à recourir à cette immolation renouvelée du corps du Christ. La sainte Cène n'est plus la grande action de grâce de l'Eglise se donnant à Celui qui a opéré sa rédemption d'une manière parfaite; elle est l'expiation partielle et renouvelable du péché non pardonné. En cessant d'être une eucharistie elle cesse d'être un sacrifice moral et le culte entier prend un nouveau caractère; il devient ce qu'on appelle le mystère de l'autel, au lieu

[1] Nous ne touchons pas ici à la question de la transsubstantiation ou de la consubstantiation. Nous ne nous occupons pas de ce que nous devons penser des espèces de la cène, mais seulement de la nature même du sacrifice qui est offert à Dieu.

d'être le sublime entretien de l'Eglise affranchie et pardonnée avec son céleste époux.

Le deuxième siècle est demeuré entièrement étranger à cette transformation du christianisme qui commence à apparaître vers la fin du siècle suivant. C'est ce qui ressort avec évidence de cette déclaration de Justin Martyr qui peut servir d'épigraphe au tableau si fidèle qu'il a tracé du culte public à son époque : « Nous sommes, dit-il des chrétiens, la vraie race sacerdotale de Dieu ; il ne reçoit de sacrifices que de ses prêtres. Dieu accepte comme lui étant agréables ces offrandes qui lui sont présentées de tous les lieux du monde par les chrétiens au nom de son Fils, selon qu'il l'a institué dans le repas eucharistique du pain et de la coupe. Je déclare que les prières et les actions de grâces présentées par ceux qui ont le droit de les offrir sont les seuls sacrifices que Dieu accepte et agrée [1]. » Pour bien marquer le caractère eucharistique de ces offrandes, Justin Martyr ajoute qu'elles sont destinées à reconnaître la bonté de Dieu aussi bien dans l'ordre naturel où sa main généreuse nous a préparé tout ce qui est nécessaire à notre subsistance, que dans l'ordre surnaturel où il a tout fait pour notre rédemption par les souffrances de son Fils [2]. On le voit, pour Justin Martyr le sacrifice essentiel est celui de la prière qui monte à Dieu pour reconnaître ses bienfaits

[1] Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημί. (Justin, *Dial. c. Tryph.*, c. 116.)

[2] Justin, *Apol.*, I, 67.

et ses pardons; la sainte Cène en est la plus haute expression par ses sublimes symboles. Or qu'est-ce que le sacrifice de la prière, si ce n'est le sacrifice du cœur, l'immolation volontaire de l'âme qui prie, et quand il s'agit de la prière en commun, l'immolation morale du peuple chrétien se consacrant à Dieu sans réserve? Telle est la grande pensée qui domine et pénètre le culte entier, et qui à cette époque s'y déroule dans ses actes successifs sans rien perdre de sa pureté.

C'est dans les chapitres LXV à LXVII de son *Apologie* que Justin nous a tracé un tableau très-complet du culte tel qu'il se célébrait sous ses yeux. Il importe de reproduire ce texte si importaut qui est notre source principale. Il est ainsi conçu : « Au jour dit du soleil, tous les chrétiens, qu'ils habitent la ville ou les champs, se rassemblent au même endroit. Il est fait lecture des mémoires des apôtres et des écrits des prophètes, selon que le temps le comporte. Ensuite, quand le lecteur s'est arrêté, le président de l'assemblée fait une exhortation pour presser les auditeurs à imiter les saints exemples mis sous leurs yeux. Puis toute l'assemblée se lève de concert et nous adressons nos prières à Dieu. Après avoir terminé cette prière, on apporte du pain et du vin mêlé d'eau. Le président à son tour fait monter vers le ciel ses prières et ses actions de grâce, dans la mesure où il le peut, et le peuple lui répond par l'amen. Après quoi on distribue l'eucharistie, chaque fidèle y participe, et les diacres la portent aux absents. Les chrétiens qui possèdent quelque bien et qui en ont la volonté apportent en don la portion qui leur convient; on ras-

semble tous ces dons dans la main du président et c'est par leur moyen qu'il soutient les orphelins, les veuves, les malades et ceux qui manquent du nécessaire pour quelque autre cause, les prisonniers, les étrangers. Il est ainsi l'assistant de tous ceux qui sont dans le besoin[1]. »

Si nous cherchons à dégager de ce grand texte une image vivante du culte du deuxième siècle sans presser les détails, nous reconnaîtrons avant toutes choses qu'il se divise en deux parties distinctes, le service religieux qui précède la communion et le repas eucharistique. Il importe néanmoins de remarquer que ce partage du culte en deux parties n'a pas le caractère tranché qu'il aura plus tard, quand l'eucharistie sera célébrée comme un mystère loin de tout regard profane, alors que les auditeurs et les catéchumènes seront congédiés avant qu'elle commence, et que la discipline la plus sévère veillera à ce qu'aucun intrus ne se glisse parmi les chrétiens admis après trois années d'épreuves à prendre part à la communion. Il n'y a pas un trait dans la relation de Justin Martyr qui implique une séparation semblable. Rien n'empêche d'admettre que tous les assistants de la première partie du culte n'aient conservé de son temps le droit de demeurer les spectateurs de la seconde, bien qu'il soit certain que les baptisés seuls participaient au repas eucharistique. Dieu ne reconnaît comme ses prêtres que les chrétiens[2]. Il s'ensuit que la célébration du culte public au second siècle a évidemment quelque chose de moins solennel qu'à

[1] Justin, *Apol.*, I, 67.
[2] *Dial. cum Tryph.*, c. 116.

l'époque suivante ; elle est bien plus rapprochée de la vie commune et du culte privé. Nous verrons quelles graves conséquences eut la séparation absolue qui fut introduite un demi-siècle plus tard entre les deux parties du culte et par là même entre les baptisés et les simples auditeurs.

D'après Justin, le culte commençait par la lecture des saints livres. Il est probable que, selon la pratique constante de l'Eglise telle qu'elle ressort de ses plus anciens documents liturgiques, cette lecture était précédée par une invocation ou par le chant d'un psaume. Comment supposer que tandis que le repas de la famille n'était jamais pris avant que le père eût prononcé l'action de grâce, on se fût assis autour de la table du Seigneur, chargée de ses biens les plus précieux, sans le bénir et l'implorer? L'assemblée chrétienne était réunie sous la présidence d'un évêque ou d'un ancien qui veillait à ce que tout se passât avec ordre. Cette désignation de président dans sa simplicité toute laïque écarte absolument les idées sacerdotales. A peine le premier psaume a-t-il cessé que le lecteur se lève et lit les saintes Ecritures comme cela se faisait chaque sabbat dans les synagogues de la dispersion. On ne se contente plus de l'Ancien Testament : les écrits apostoliques ont aussi leur place dans le culte, surtout les Evangiles et les Actes, car le mot de mémoires se rapporte plutôt à l'histoire qu'à la doctrine. Les péricopes déterminées d'avance d'après un certain plan n'existent pas encore, car l'étendue de la lecture est fixée par la mesure du temps dont on dispose [1].

[1] Τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. (Justin, *Apol.*, I, 67.)

Après la lecture vient la prédication, qui est faite par le président de l'assemblée, sans exclusion des laïques, comme l'établissent les textes les plus péremptoires déjà cités. Cette prédication est évidemment rattachée à la portion des saints livres qui a été lue ; ce n'est point un discours oratoire ou philosophique, il est sévèrement encadré dans le culte et vise directement à l'application morale, puisqu'il presse les auditeurs de marcher sur les traces des prophètes et des apôtres [1].

La première partie du culte qui n'est en réalité que son introduction se termine par la prière. L'assemblée se lève tout entière pour en faire un acte collectif [2]. Elle débute par un saint recueillement, l'Eglise se tient silencieuse devant Dieu, mais ce silence a son langage, celui des soupirs ineffables qui montent vers le ciel ; la supplication pour être muette n'en est pas moins ardente [3]. Et pourtant le silence ne saurait suffire, car d'après le témoignage de Justin lui-même l'Eglise a des requêtes obligatoires à présenter à Dieu qui ne peuvent trouver leur place que durant la première partie du culte parce qu'elles n'ont aucune relation directe avec l'eucharistie ; elles sont les prières pour les rois, pour les ennemis et les persécuteurs, et aussi celles pour la consolation et la sanctification des chrétiens. Cette prière d'intercession est distincte de celle d'action de grâce qui est proprement

[1] Ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. (Justin, *Apol.*, I, 67.)

[2] Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν. (*Id.*)

[3] L'usage de la prière silencieuse est confirmé par le décret 19 du concile de Laodicée : τῶν πιστῶν τρεῖς εὐχαί, πρώτην διὰ σιωπῆς. Voir Augusti, *Archæol.*, t. II, p. 57.)

eucharistique [1]. C'est à ce moment que se place la prière par acclamation que mentionne ce même canon du concile de Laodicée [2]. Mais comme une acclamation ne peut être qu'un refrain, il est probable que le président ou un diacre énumérait brièvement les sujets de prière et que l'assemblée répondait par une acclamation comme elle le faisait par son *amen* pour les prières ultérieures.

Cette première partie du culte n'a pas encore les développements qu'elle recevra plus tard, quand les non-baptisés seront tenus de se retirer avant la célébration de la sainte Cène. Après qu'elle est terminée, l'eucharistie proprement dite commence. Comme elle doit être tout ensemble le repas de l'amour fraternel et le festin de la charité divine, elle est ouverte par la cérémonie touchante du baiser de paix qui scelle l'union tendre et sainte unissant les proscrits, objet de tant de haine dès qu'ils franchissent le seuil de leurs maisons de prière [3]. L'amour qui n'agit pas n'est pas sincère. Le baiser de paix serait une vaine forme ou une hypocrisie, s'il n'était accompagné d'une marque effective de charité. Aussi est-ce à ce moment que les communiants apportent leurs offrandes et les mettent aux pieds du président de l'assemblée [4]. De quel front oseraient-ils s'asseoir à la table du Père de famille où tout leur rappelle l'immensité de ses bienfaits, s'ils oubliaient leurs frères

[1] Harnack. Ouvr. cité, p. 248, 249.

[2] Τὴν δὲ δευτέραν καὶ τρίτην διὰ προσφωνησέως. (Augusti, *Archæol.*, t. II, p. 57.)

[3] Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. (Justin, *Apol.*, I, 65.)

[4] Justin, *Apol.*, I, 67.)

indigents? Le pain et le vin de la cène rappellent le corps du Seigneur; ce corps sacré ne se retrouve-t-il pas au sein de l'Eglise, selon ses propres paroles, dans la personne du pauvre? La pauvreté ne nous montre-t-elle pas en effet son corps affamé, nu, exténué? Ne faut-il pas commencer par le nourrir et le vêtir, se rappelant que ce qu'on fait à l'indigent on le fait à lui-même? Cette présence réelle du corps de Christ dans les pauvres s'est toujours fait sentir à l'Eglise à l'heure de la sainte cène, et voilà pourquoi c'est alors qu'elle a fait affluer ses offrandes généreuses.

La première, la principale de ces offrandes était le pain et le vin du repas mystique qui étaient apportés par les chrétiens[1]. C'est ici que nous apparaît surtout l'étroite union si admirablement maintenue par la chrétienté primitive entre la nature et la grâce, entre le Dieu de la création et le Dieu de la rédemption, que le dualisme gnostique opposait l'un à l'autre.

Le pain et le vin de la sainte communion sont considérés d'abord comme les prémices de la création; ils sont présentés à Dieu en signe de reconnaissance pour sa paternelle providence qui, en mûrissant l'épi et le cep fertile, donne à l'humanité son aliment quotidien. Nous avons là, en quelque sorte, l'eucharistie de la nature qui va devenir celle de la grâce, car ce premier symbolisme n'ôte rien au second, portant tout entier sur le corps crucifié du Rédempteur. Justin les réunit dans un passage péremptoire : « Les chrétiens, dit-il, ne sont

[1] Προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. (Justin, *Apol.*, I, 67.)

tenus à aucun autre sacrifice que celui de la sainte cène, en mémoire des aliments solides ou liquides qu'ils tiennent de Dieu, et aussi en souvenir des souffrances que le Fils de Dieu a endurées pour eux [1]. » Voilà pourquoi le pain de la cène est un pain ordinaire avant sa consécration, car il doit représenter notre pain de chaque jour qui est la base de notre vie physique, comme le corps rompu de Christ est la base de notre vie supérieure.

Irénée a développé les mêmes pensées avec une singulière hardiesse. Les fidèles, en apportant le pain et le vin de la cène, offrent d'abord à Dieu les prémices de la création, non pas qu'il ait besoin d'aucun don, mais uniquement pour marquer leur reconnaissance à Celui qui a ordonné à la terre de porter ces fruits pour notre nourriture [2]. « Il nous faut, dit-il, faire oblation à Dieu, et nous montrer reconnaissants en toutes choses envers le Créateur, dans la pureté et la sincérité de la foi, dans la fermeté de l'espérance, dans l'ardeur de l'amour, lui offrant les prémices des dons qui viennent par lui de sa propre création. » Irénée va même plus loin, il voit dans la création, et en particulier dans le blé et dans la vigne, comme une première incarnation de la parole créatrice; il ne la met pas sur le même rang que la seconde, toutefois, il lui accorde une grande importance, pour établir que les hérétiques qui ne voient dans l'œu-

[1] Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, μέμνηται. (Justin, *Dial. c. Tryph.*, c. 117.)

[2] « Offerre primitias Deo ex suis creaturis. » (Irénée, *Adv. hæres.*, IV, 17, 18.)

vre des six jours qu'une production maudite d'un pouvoir malfaisant tombent dans une erreur blasphématoire.[1] C'est ainsi que le présent se relie au passé, et que le peuple chrétien continue une des plus belles pratiques de l'ancien culte d'Israël, en venant à son tour offrir à Dieu les prémices de la terre sur laquelle il a fait briller son soleil et descendre les rosées fertilisantes. Tel était l'offertoire de l'Eglise du second siècle.

Quand le pain et le vin avaient été déposés sur la table de la sainte cène, l'évêque prononçait deux prières, comme le représentant de l'assemblée, à titre de président [2]. Les assistants ratifiaient ses paroles par l'*amen* dans lequel toutes leurs voix s'unissaient [3]. Prêtres et fils de Dieu, ils ne connaissaient d'autre pontife que Jésus-Christ. Comment n'auraient-ils pas participé directement à cette prière, qui est l'acte sacerdotal par excellence, d'après les fortes déclarations de Justin [4]? Irénée n'est pas moins explicite à cet égard. D'après lui, Dieu a établi depuis l'Evangile un nouveau sacrifice dont les chrétiens sont les prêtres spirituels. Leurs offrandes sont la prière, la louange qui est le fruit des lèvres, leur âme, leur corps, enfin leur être tout entier. Aussi le sacrifice de l'eucharistie n'est-il point charnel, mais spirituel, et c'est ce grand caractère qui en fait la pureté [5].

[1] Voir ces grands textes d'Irénée et leur discussion dans le volume V de mon *Histoire*, p. 439, 440.

[2] Ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ἀναπέμπει. (Justin, *Apol.*, I, 67.)

[3] Καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ ἀμήν. (*Id.*)

[4] Justin, *Dial. c. Tryph.*, 116, 117.

[5] Διότι καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκικὴ, ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά. (*Fragment de Pfaff.*)

La prière eucharistique devait avoir dès le second siècle une grande ampleur, bien qu'elle n'eût aucun caractère liturgique; elle était entièrement libre, et abandonnée en quelque sorte à la capacité de l'officiant, selon la déclaration expresse de Justin [1]. Adressée tout d'abord au Père de toutes les créatures, elle le bénissait pour la totalité de ses grâces, en commençant par celles de la nature. Justin revient plus d'une fois sur cette pensée dans ses écrits. Il dit même explicitement que les chrétiens se plaisent à bénir le Créateur par leurs prières eucharistiques, autant qu'ils le peuvent, pour tous les biens qu'il leur a accordés, se gardant bien de livrer aux flammes, comme les païens le font dans leurs sacrifices, ce qui est destiné à nourrir ses créatures [2]. Cette première oraison se terminait par une *doxologie* : « Le président élève vers Dieu, le Père de toutes choses, une prière de louange, au nom du Fils et du Saint-Esprit. » Après cette prière terminée par l'*amen*, l'évêque en prononce une seconde qui est proprement la prière de consécration. Il est certain qu'elle a toujours été en usage dans l'Eglise, avant le concile de Nicée; nous en possédons même plusieurs formes dans les *Constitutions apostoliques* et les premières liturgies. Justin parle dans son *Dialogue avec Tryphon* de la « commémoration de l'eucharistie, qui a lieu au moment de la distribution du pain et du vin [3]. »

[1] Ὅση δύναμις αὐτῷ. (Justin, *Apol.*, I, 67.)

[2] Τά ὑμ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενομένα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλὰ τοῖς δεομένοις προσφέρειν. (Justin, *Dial. c. Tryph.*, 67.)

[3] Εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖν. (Justin, *Dial. c. Tryph.*, 65. Harnack, ouvr. cité, p. 169.)

Cet acte eucharistique s'accomplissait au moment même où l'assemblée allait participer au sacrement. On a prétendu, sans textes à l'appui, qu'il consistait uniquement dans l'oraison dominicale [1]; il faut plutôt y voir la répétition solennelle des paroles mêmes de l'institution de la cène [2], sans que la bénédiction porte jamais sur les espèces elles-mêmes.

Après que les paroles saintes ont été prononcées, le pain est distribué, la coupe dans laquelle le vin a été mélangé d'eau, passe de main en main. C'est l'instant sacré par excellence. Nous ne nions pas que Justin et Irénée n'aient employé dans l'ardeur de leur mysticisme des expressions qui paraissent favorables à la transformation des espèces, bien qu'on en puisse citer d'autres dans un sens opposé. Nous les avons déjà discutées et pesées dans l'exposition de leur doctrine, et nous avons conclu que leur pensée sur ce point est restée flottante. Quoi qu'il en soit, il est incontestable, d'après leurs propres déclarations, que jamais l'eucharistie n'a été pour eux un sacrifice matériel offert à Dieu, en renouvellement de l'immolation du Calvaire. Elle n'est que l'offrande spirituelle de l'Eglise émue de gratitude pour les bienfaits de son Dieu et de son Sauveur dans la création comme dans la rédemption, le

[1] Bunsen, *Hippolytus*, vol. II, p. 180. La récitation de l'oraison dominicale se concilierait mal avec le caractère libre et improvisé de cette prière. (Justin, *Apol.*, I, 67.)

[2] Justin, dans le même passage où il parle de l'acte eucharistique, emploie, à propos du pain et du vin de la cène, les mêmes expressions que l'on retrouve dans les paroles de l'institution. Le pain rappelle le corps rompu du Christ et la coupe son sang répandu en rémission de nos péchés. (Justin, *Dial. c. Tryph.*, c. 70.)

sacrifice de la prière porté à sa plus haute puissance, et rattaché aux espèces du pain et du vin qui rappellent l'œuvre du Verbe dans la nature, et son abaissement dans une chair crucifiée. L'Eglise du second siècle ne connaît d'autre hostie que l'âme chrétienne s'offrant à Dieu au nom du Christ.

La cérémonie se terminait par le chant d'un cantique, puis les diacres portaient le pain eucharistique aux absents, non sans dommage pour la pureté de l'institution, car ils paraissaient supposer que les grâces qui en découlaient n'étaient pas exclusivement rattachées à l'acte moral, mais étaient en quelque mesure incorporées à un élément matériel.

§ II. — *Le culte public au troisième siècle.*

Le culte chrétien au troisième siècle n'a pas subi de modification apparente; les mêmes actes s'y succèdent avec une régularité mieux déterminée, bien qu'il ait conservé sa liberté première, et soit encore très-loin de la fixité invariable d'un service liturgique. Pourtant on ne saurait nier qu'il ne soit en pleine transformation morale sous la double influence des idées autoritaires qui commencent à prévaloir, et des déviations doctrinales que nous avons déjà signalées, et que nous n'avons plus qu'à rappeler.

Les Pères du troisième siècle reconnaissent eux-mêmes que l'adoration chrétienne ne ressemble plus en tout point à ce qu'elle était avant eux, spécialement au siècle apostolique. Tertullien, parlant des changements qui ont été opérés dans le culte, avoue que si l'on en

demande la justification aux écrits des apôtres, on ne l'y trouvera pas. Ils sont nés de la tradition, et confirmés par la coutume [1], et sont ainsi devenus la pratique de la foi chrétienne. Nous admettons sans scrupule la légitimité des transformations du culte chrétien; il n'est point enchaîné au type du premier siècle, comme à un nouveau Lévitique, et il use des droits de la liberté chrétienne en modifiant ses formes selon les temps et les nationalités, pourvu qu'il ne déroge pas à l'esprit de l'Evangile. A ce point de vue supérieur, Tertullien aurait eu quelque peine à établir le bon droit de plusieurs des modifications qui étaient en voie de s'opérer dans l'Eglise de son temps.

La principale de celles que nous avons à signaler est en tout point conforme à l'esprit du christianisme primitif, qui repose tout entier sur la distinction entre la naissance naturelle et la nouvelle naissance, entre l'humanité inconvertie et le vrai peuple de Dieu, recruté par la foi personnelle. Elle consiste précisément à reproduire dans le culte cette séparation tranchée, en réservant sa partie la plus solennelle aux seuls chrétiens éprouvés. Une initiation sévère est placée sur le seuil du vrai sanctuaire évangélique. Le baptême donne seul le droit de participer à la cène et au service religieux qui l'accompagne, et il n'est reçu qu'après de longues épreuves terminées par la renonciation publique au monde et à Satan. Non-seulement le mélange entre les profanes et les croyants à l'heure de l'adoration est sé-

[1] « Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi prætendetur auctrix. » (Tertull., *De corona*, 4.)

vèrement interdit, mais encore les simples catéchumènes ne peuvent s'asseoir à côté des baptisés. L'un des grands reproches que l'on adresse à l'hérésie est d'abattre prématurément ces barrières salutaires, et de confondre dans l'Eglise les simples auditeurs et les vrais prêtres du Christ qui ont obtenu le droit d'officier, en participant à la prière eucharistique et à la sainte cène [1]. Origène fait de cette séparation tranchée un des caractères qui recommandent le plus le christianisme à l'estime et à l'admiration des hommes sérieux. Il insiste avec énergie sur ce qu'elle avait d'absolu. Il l'oppose à la facilité avec laquelle les philosophes introduisaient les premiers venus dans leur école. L'Eglise s'attache à scruter avec soin la vie et les sentiments de ceux qui veulent s'asseoir sur les bancs de son catéchuménat ; elle n'y admet que ceux qui se montrent décidés à une conduite pure. Ces auditeurs déjà éprouvés sont instruits à part, jusqu'à ce qu'ils aient été jugés dignes du baptême, et ce n'est qu'après l'avoir reçu, en s'engageant à vivre chrétiennement, qu'ils sont introduits dans le culte proprement dit. Grâce à cet examen scrupuleux de tous les candidats au baptême, les indignes sont repoussés de l'adoration. Rien n'est donc plus faux que d'accuser l'Eglise d'être un carrefour ouvert à tous les vices [2].

[1] « Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est ; pariter audiunt, pariter orant, ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. » (Tertull., *De præscript.*, 41.)

[2] Ἰδίᾳ μεν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων, ἕτερον δὲ τὸ τῶν παραστησάντων ἑαυτῶν τὴν προαίρεσιν οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τα Χριστιανοῖς δοκοῦντα. (Orig., *Contra Cels.*, III, 51. Voir Harnack. Ouvr. cité, p. 30, 31.)

Nous avons vu dans le tableau que nous avons tracé du catéchuménat du troisième siècle avec quelle sévérité ces règles étaient suivies, comment la simple prédication n'était accessible qu'à une seule classe de catéchumènes, après un second examen plus scrupuleux que le premier qu'ils avaient déjà passé pour recevoir les instructions élémentaires. La seconde partie du culte ne commençait qu'après que tous les catéchumènes et les pénitents étaient sortis de la maison de prière, et que les diacres avaient prononcé cette parole significative : *Les choses saintes aux saints*. Ce n'est pas que les cérémonies qui se célébraient ainsi devant les seuls initiés fussent inconnues, et ressemblassent à ces cultes mystérieux, dont il était interdit dans le paganisme de livrer le secret sous les peines les plus terribles. Non, tous les exclus savaient très-bien qu'il s'agissait uniquement de célébrer le repas eucharistique, si longtemps rattaché aux simples repas de la famille chrétienne, puis aux agapes. Mais il fallait que l'on comprît tout ce que le souper du Seigneur avait de redoutable et de saint dans la simplicité de ses rites, et qu'on se souvînt qu'une foudre divine pouvait en sortir, selon les fortes paroles de saint Paul, pour frapper les indignes qui ne craindraient pas de manger et de boire leur condamnation. Quand les Pères d'Alexandrie comparaient l'initiation chrétienne à celle de la grande philosophie grecque, et y voyaient surtout la communication d'une gnose profonde à des esprits bien préparés, ils commettaient une grave erreur, et parlaient plutôt en hommes de spéculation qu'en chrétiens, car rien n'est plus contraire au véritable

esprit de l'Evangile, que de l'identifier à une science secrète, faite pour des disciples de choix. Il repousse tout ce qui ressemble à l'ésotérisme comme un levain de l'orgueil païen, et il peut nourrir l'enfance et l'ignorance du lait spirituel et pur de sa doctrine, tout aussi bien que le sage et le scribe qui doivent devenir enfants pour le recevoir. Le mystère chrétien n'a donc aucune analogie avec les mystères d'Eleusis ou de Mithra, pas plus qu'avec l'ésotérisme du néoplatonisme ou du gnosticisme. Il se dérobe aux étrangers uniquement parce qu'il réclame un cœur humble et brisé, une âme purifiée, et qu'il ne lui convient pas de jeter les perles de la vérité aux esprits grossiers et rebelles. La seule condition pour y participer est le repentir sincère, et dans cette voie le pauvre péager précède souvent le savant docteur.

On ne peut néanmoins contester que si la séparation absolue de l'eucharistie dans le culte chrétien avait sa raison d'être au point de vue supérieur, elle pouvait aussi avoir pour conséquence de lui ôter quelque peu de la simplicité inséparable de sa vraie grandeur. On pouvait être tenté, non-seulement de la préserver de tout contact avec la vie profane, mais encore de l'élever trop haut au-dessus de la vie chrétienne dans son niveau habituel, d'en faire une exception, une solennité absolument distincte de la prière constante, une manne céleste sans analogie avec le pain quotidien. De là à en faire un acte sacerdotal, un sacrifice d'un genre particulier, il n'y avait qu'un pas, et ce pas devait être promptement franchi dès que la notion primitive de la cène

serait altérée sous d'autres influences, surtout au cas où cette innovation coïnciderait avec les progrès du sacerdotalisme hiérarchique. Or il est certain que ces influences existaient et se développaient dans l'Eglise du troisième siècle.

Nous avons reconnu que la sainte cène bien comprise est avant tout une eucharistie, un sacrifice non d'expiation, mais d'action de grâce, un mémorial de la rédemption pleinement accomplie. Tout ce qui tend à altérer la grande doctrine de saint Paul sur la gratuité du salut réagit nécessairement sur le sacrement chrétien; il perd son caractère eucharistique dans la proportion où le sacrifice du Calvaire n'est plus considéré comme suffisant. Il n'est plus alors le sceau de la grâce accordée, mais le complément d'une grâce insuffisante; il n'est pas destiné uniquement à reconnaître un bienfait, mais encore à combler une lacune, à achever notre rançon, il prend ainsi une valeur expiatoire, et devient un sacrifice au sens juif. Or, nous avons constaté dans notre exposition du dogme chrétien que précisément à cette époque, même chez les meilleurs et les plus grands des Pères, la notion de la rédemption a subi une altération profonde et progressive. Peu marquée, bien que déjà reconnaissable chez Justin Martyr, cette altération s'est singulièrement aggravée chez les Pères d'Alexandrie. Pour eux, le sacrifice du Calvaire est bien le point central et capital de la rédemption, mais il ne l'a point consommée parce que sa vertu consistait dans le triomphe de la sainteté sur le mal plutôt que dans une réparation unique et suprême. Ce triomphe

se continue par les bonnes œuvres des saints, et surtout par leurs souffrances[1]. Origène n'hésite pas à déclarer que le martyre est une continuation de la rédemption, et qu'il fait rejaillir sur l'Eglise le mérite de ses glorieuses douleurs, en accroissant ce trésor de piété, d'obéissance, de sainteté, qui paye notre rançon. Jésus-Christ y a sans doute répandu d'incomparables richesses, l'or pur de sa vie sans tache et de sa mort sans pareille; il ne l'a pourtant pas comblé à tel point, que les saints et les confesseurs animés de son Esprit, et marchant sur ses traces, ne puissent l'accroître. « L'âme des chrétiens immolés pour Jésus, dit-il, n'assiste pas en vain devant l'autel céleste, mais transmet aussi le pardon aux hommes qui le demandent; les puissances du mal sont vaincues par la mort des martyrs, par leur fidélité et leur persévérance jusqu'au sang[2]. »

Tertullien, partant des mêmes principes, en presse davantage les conséquences. Ne voyant aussi dans la mort de Jésus-Christ qu'un triomphe de la sainteté sur le mal, la rédemption se continue pour lui partout où il retrouve la sainteté, et très-particulièrement sous la forme ascétique, à laquelle il accorde de plus en plus de prix, depuis qu'il s'est rattaché au montanisme. Le jeûne, le célibat, ont une valeur vraiment expiatoire pour les péchés commis depuis le baptême[3]. Il en fait de véritables sacrifices au sens judaïque. « J'appelle, dit-il, sacrifices agréables à Dieu, la contrition de l'âme, les

[1] Voir le volume V de mon *Histoire*, p. 322.
[2] Orig., *In Johan.*, VI, 37.
[3] Tertull., *De jejuniis*, 3.

jeûnes endurés sous ses vêtements sordides. L'œuvre de la justice ne peut s'accomplir sans le sacrifice du jeûne. » La virginité et la chasteté volontairement acceptée dans le mariage ont une valeur encore plus haute. Le martyre couvre de sa palme sanglante les péchés les plus graves, et vaut à lui seul un baptême [1]. Cyprien se montre à cet égard le trop fidèle disciple de son illustre devancier. Il parle couramment de satisfaire à la justice de Dieu par la pénitence, et de racheter nos péchés par nos larmes, et par nos aumônes. Non-seulement les souffrances des martyrs suffisent à l'expiation de leurs péchés, mais leur intercession a une efficace particulière pour les péchés des autres [2].

Ces graves altérations de la doctrine de la rédemption n'ont pas reçu leur application directe à la sainte cène avant l'époque de Cyprien. Il n'en est pas moins vrai qu'il était impossible que le sacrement échappât longtemps à leur influence. Ce qui était modifié dans la théologie de Tertullien, ce n'était pas seulement la conception de l'œuvre de Christ, c'était encore celle du sacrifice chrétien, qui devenait pour lui bien plus satisfactoire qu'eucharistique. Il est destiné à apaiser Dieu encore plus qu'à le bénir; il est plutôt une expiation partielle, qu'une libre offrande de l'âme pardonnée. Cette notion devait nécessairement modifier l'idée de la sainte cène; dès qu'on

[1] « Nam et sacrificia deo grata jejunia et seras et aridas escas. — Virginitas quoque et viduitas Deo adolentur. » (*De resurrect. carnis*, 8.)

[2] » Operationibus justis Deo satisfieri. » (Cyprien, *De oper. et eleemosyna*, c. 5.)

lui attribuait un caractère expiatoire, on était amené à y voir un renouvellement de l'immolation du Calvaire. Le sacerdoce est tout trouvé pour ce nouveau sacrifice, car il vient de se reconstituer sous l'influence d'un épiscopat envahisseur. Nous sommes à la veille de l'inauguration de la messe catholique, bien que le spiritualisme chrétien soit encore assez puissant pour contre-balancer les influences nouvelles; la doctrine de la présence réelle et corporelle n'est destinée à triompher que bien des siècles plus tard. Néanmoins, on ne saurait méconnaître la gravité des innovations qui remontent à l'épiscopat de Cyprien. C'est dans ses écrits que l'on trouve pour la première fois l'idée que l'Eglise offre à Dieu dans la sainte cène le sang de Jésus-Christ[1], et que le calice doit reproduire l'oblation du Seigneur à la croix. Nous voilà bien loin du sacrifice spirituel et eucharistique !

La transformation de la sainte cène en un sacrifice expiatoire fut aussi facilitée par la coutume si belle de déposer aux pieds de l'évêque les dons destinés à l'entretien des pauvres et aux divers offices de la charité. Cyprien accorde à l'aumône chrétienne une véritable valeur pour le rachat des péchés commis depuis le baptême, comme on peut s'en convaincre par son traité sur les *bonnes œuvres et les aumônes*. « Que deviendraient, dit-il, la fragilité et la faiblesse humaine, si la miséricorde divine ne nous avait donné le moyen de nous purifier par nos aumônes des souillures que nous contractons[2]?

[1] « Sanguinem Christi offeri. » (Cyprien, *Ep.*, 63, 9.)
[2] *De oper. et eleemosyna*, c. 1.

Le sang de la croix suffit à laver nos péchés avant notre retour à Dieu, bénissons sa clémence qui, sachant que nous ne pouvons pas demeurer à l'abri du mal, nous a ainsi donné un remède pour nous guérir. Nos péchés sont expiés par les mérites de la miséricorde qui nous fournit le moyen d'apaiser Dieu [1]. » Citant l'exemple de Tabitha, la mère des pauvres de Joppe, ressuscitée par l'apôtre Pierre, Cyprien s'écrie : « Voilà ce que peuvent les mérites de la charité [2]. » L'aumône est ainsi pour l'évêque de Carthage un véritable sacrifice d'expiation et de purification, et la table eucharistique sur laquelle on déposait solennellement les dons abondants de la charité chrétienne, devient à ses yeux l'autel de ces offrandes expiatoires. On voit par quelles déductions l'idée de sacrifice commence à être appliquée au pain et au vin de la cène, premières offrandes des chrétiens, longtemps avant que la doctrine de la transformation des espèces soit sortie du vague mysticisme qui l'enveloppe encore.

On avait coutume de prononcer les noms des donateurs, lors de la célébration de la communion [3]. Ils étaient par là même conduits à penser qu'ils avaient acquis un mérite particulier, grâce auquel ils participaient les premiers au sacrifice expiatoire offert à Dieu par son Eglise.

D'autres noms étaient aussi prononcés à cette heure

1 « Remedia propitiando Deo ipsius Dei verbis data sunt, operationibus justis Deo satisfieri, misericordiæ meritis peccata purgari. » (*De opera et eleemoysna*, 5.)

2 « Tantum potuerunt misericordiæ merita. » (*Id.*, 6.)

3 Eccles. Alex. monumenta. *Liturgia divi Marci*. Bunsen, *Antenicæna*, vol. III, p. 112.

sainte entre toutes, c'étaient ceux des frères et des sœurs dont on pleurait la mort. Les chrétiens se plaisaient à associer autour de la table eucharistique l'Eglise de la terre à celle du ciel. Vivant d'avance dans le monde invisible, il leur semblait naturel de rassembler autour de la sainte victime toute la famille des croyants, et d'affirmer que les liens qui l'unissaient subsistaient au travers de la mort. Cette belle coutume s'altéra avec la sainte cène elle-même, quand celle-ci prit le caractère d'un sacrifice expiatoire; on attacha à la mention des morts une idée superstitieuse, on s'imagina que le sacrifice eucharistique était en partie offert pour eux, et contribuait à les affranchir de toutes les conséquences du péché; on le crut d'autant plus qu'on ne se contenta pas de prononcer leur nom, mais qu'on apporta des offrandes à leur place et pour eux[1].

Cette croyance ne fait que naître au troisième siècle, mais elle ne tardera pas à se développer. L'Eglise se sentait entourée, au moment le plus solennel de son culte, de la nuée des témoins du Christ déjà couronnés. Origène a dépeint dans des termes éloquents, déjà cités, cette communion mystique et réelle entre ceux qui sont encore engagés dans le combat, et les martyrs triomphants[2]. Certes, une telle pensée était en soi bienfaisante et propre à élever les âmes, mais elle devint un péril du jour où l'on attribua aux mérites des confesseurs une valeur satisfactoire. On fut bientôt conduit à

[1] « Oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus. » (Tertull., *De corona*, 3.)
[2] Orig., *De orat.*, 11.

transformer la commémoration de leurs noms en une intercession qui attribuait à la créature ce qui n'appartient qu'à Dieu. C'est ainsi que se préparait l'invocation des saints qui ne fut en usage que beaucoup plus tard.

L'eucharistie, en se surchargeant d'idées superstitieuses, ne rappelait que bien imparfaitement le souper du Seigneur; elle devenait un véritable mystère, dont la valeur ne résultait pas simplement du fait moral et spirituel, figuré et fortifié par la cérémonie. Elle acquérait une vertu intrinsèque, une grâce sacramentelle proprement dite, qui subsistait même après que l'acte commémoratif était accompli. Aussi la coutume d'envoyer le pain eucharistique aux absents s'était-elle généralisée; on le distribuait aux malades dans leur maison, au lieu de venir célébrer avec eux la Cène, comme dans les premiers temps.

Il faut pourtant se garder d'exagérer la portée de ces altérations du rite. Bien des germes d'erreur, qui ne devaient éclore que plus tard, sont appréciables pour nous, par la raison que nous connaissons leur plein développement aux époques suivantes. Le culte est sans doute dans une direction funeste, mais il est bien loin encore du formalisme matérialiste qui doit l'envahir. Il conserve son grand caractère, sa beauté simple et émouvante; le souffle fervent et pur de l'âge créateur n'est pas encore refroidi; il anime les prières et les chants, et le sentiment de l'universelle prêtrise, qui va bientôt disparaître, subsiste néanmoins dans les cœurs et relie encore étroitement le dimanche à la semaine, le culte public au culte privé et la vie religieuse à la vie morale.

CHAPITRE V

ARCHÉOLOGIE DES DIVERS ACTES DU CULTE PUBLIC

—

§ I. — *La prière publique.*

Il est nécessaire après ce tableau général du culte, de considérer à part chacun de ces actes particuliers pour suivre ses transformations successives.

La prière, dans le culte public, ne différait pas sensiblement de la prière privée. Les mêmes formes y étaient usitées. L'assemblée s'agenouillait dans les jours ordinaires, à l'exemple de Jacques, le frère du Seigneur, dont les genoux s'étaient usés dans ses longues oraisons pour les péchés de son peuple[1]. Le dimanche et tous les jours pendant la période entre Pâques et la Pentecôte, elle priait debout en l'honneur de la résurrection[2]. Parfois, dans les grandes occasions de deuil ou d'humiliation, les chrétiens se jetaient la face contre terre[3]. Il était interdit de s'asseoir. Il fallait même attendre un certain temps pour revenir à l'attitude ordinaire, « de

[1] Eusèbe, *H. E.*, II, 23.
[2] Tertull., *De corona*, 3.
[3] Socrate, *H. E.*, I, 37.

peur, dit Tertullien, que l'ange de la prière, qui se tient encore près de nous, ne voie dans notre trop prompte lassitude une injure envers Dieu[1]. »

Les hommes priaient, la tête découverte, rompant ainsi avec les coutumes du judaïsme, qui aurait vu dans une telle liberté un manque de respect envers le Dieu saint et redoutable, dont l'invisible présence remplissait le sanctuaire comme une nuée sainte. L'ancien Orient tremblait aussi devant la divinité; voilà pourquoi ses prêtres se couvraient la tête d'une tiare à l'heure du sacrifice. Le Grec, au contraire, plus rapproché de ses dieux, dans lesquels il reconnaissait ses pareils, ne se croyait pas tenu à ces marques d'un respect timoré. Le chrétien, en se découvrant la tête, montre sa filiale confiance dans le Dieu auprès duquel il a trouvé un libre accès. Les femmes, au contraire, avaient la tête couverte, d'abord pour marquer leur dépendance vis-à-vis de leurs maris, et ensuite pour ne pas attirer les regards[2]. Les vierges devaient être voilées[3]. Les chrétiens levaient leurs mains en priant, pour marquer que leur âme tendait vers Dieu, et ils les étendaient en souvenir des mains étendues du crucifié[4]. Enfin ils courbaient la tête pour recevoir la bénédiction de l'évêque[5].

Si de la forme extérieure de la prière publique nous passons à ses caractères intrinsèques, elle nous frappera d'abord par sa grande simplicité. Les fragments nom-

[1] Tertull., *De orat.*, 12.
[2] 1 Cor. XI, 4.
[3] Tertull., *De virgin. veland.*, 2.
[4] Tertull., *De orat.*, 11.
[5] Κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε. (*Const. apost.*, VIII, 6.)

breux qui nous ont été conservés ne portent aucune trace de développements oratoires; la rhétorique en est absente. » La pompe du discours, disait Arnobe, et l'ordonnance savante de la parole conviennent aux assemblées politiques, aux tribunaux, au forum; il faut les réserver à ceux qui mettent tout leur goût à l'éclat du langage. Quand il s'agit des réalités qui n'ont rien à faire avec l'ostentation, on n'a qu'à se préoccuper de ce qu'on doit dire et non de la manière agréable de le dire. C'est d'un esprit amolli de chercher le plaisir dans les choses sérieuses et de penser à l'harmonie des sons en face de malades à guérir, dont les blessures réclament des remèdes salutaires[1]. »

C'est surtout à la prière que s'appliquent ces règles austères. Aussi évite-t-elle tout ce qui ressemble à l'art, bien qu'elle conserve sa grande beauté. Le souffle de la sainte Ecriture, les grandes images de la prophétie et la douceur du miel évangélique la pénètrent. La parole divine la porte vers le ciel, comme l'aigle porte l'aiglon dans l'espace, sur ses puissantes ailes, pour employer une des métaphores les plus sublimes et les plus touchantes de la Bible. La prière de l'ancienne Eglise est, en effet, nourrie des saintes lettres; les textes sacrés en forment la trame constante, soit qu'elle les reproduise littéralement, soit qu'elle les rappelle par allusions. La simplicité en écarte les longues périodes, sans qu'elle tombe dans une concision pleine de sécheresse. Les répétitions sont

[1] Arnobe, *Disput. advers. Gent.*, I, 58, 59.

pourtant nombreuses; elles s'expliquent par l'effusion des sentiments les plus profonds et les plus tendres de l'âme. Comme le thème principal dans une mélodie revient fréquemment et toujours plus pénétrant, ainsi reparaît dans l'oraison la note dominante; semblable au flot qui bat la rive, la répétition prolonge l'impression qui s'affaiblirait en étant trop fugitive.

Le second caractère de la prière publique est d'être intelligible à tous et, par conséquent, d'user toujours de la langue courante et populaire. Les langues de feu de la Pentecôte, en descendant sur les premiers chrétiens, ne les empêchèrent pas de célébrer, chacun dans leur idiome, les louanges de Dieu [1]. Il n'y eut pas de langue sacrée imposée à l'Eglise, l'hébreu pas plus que l'araméen qu'avait parlé Jésus n'eut aucun privilége. Trois des Evangiles furent écrits dans la langue païenne par excellence, dans cet idiome grec qui avait été l'instrument le plus parfait de la haute culture de la gentilité. Saint Paul écrivit et prêcha dans la même langue. L'idiome romain qui avait tant de fois formulé les décrets de persécution dans ce langage de fer, qui semblait, dans sa rigidité et sa force, forgé comme les chaînes du genre humain, était également employé dans les prières que l'Eglise adressait à Dieu pour les Césars, ses proscripteurs. « Les Hellènes, dit Origène, emploient le grec dans leur prières, les Romains le latin, et ainsi chacun prie Dieu dans son propre dialecte et le célèbre comme il le peut. Et le Seigneur de toutes les langues entend ces prières faites

[1] Actes II, 8.

en toute langue, comme si une seule voix montait à lui[1]. »

De même que le premier effort de la mission chrétienne, au sein des nations qu'elle évangélisait, fût-ce les plus barbares, était de leur donner une traduction des livres sacrés, de même le premier résultat des conquêtes de l'Eglise était de faire retentir la prière dans une langue nouvelle, si bien que le Scythe, le Goth, l'Asiatique ou le rude Africain faisaient écho au fils de la Grèce ou de Rome. L'idée d'imposer une langue incomprise à la chrétienté eût semblé plus qu'étrange aux disciples de l'Apôtre, qui n'admettait même pas qu'on se complût dans un langage extatique, s'il était incompréhensible à la masse des fidèles. L'âme humaine, enveloppée dans la pesante atmosphère des choses terrestres, a déjà assez de peine à s'élever vers les choses célestes, sans qu'on sème sa route d'obstacles. L'incompréhensible n'est pas un moyen bien choisi pour la conduire à l'invisible.

Un troisième caractère de la prière publique, jusqu'à la fin de notre période, est sa liberté. Elle n'est astreinte à aucune règle absolue. On se contente de déterminer sa place dans le culte, mais elle n'est point enchaînée à une forme déterminée; ses soupirs n'ont pas été notés d'avance, les mots qu'elle emploiera n'ont pas été fixés, l'âme chrétienne ne se

[1] Ἐν ταῖς εὐχαῖς οἱ μὲν Ἕλληνες ἑλληνικοῖς, οἱ δὲ ῥωμαῖοι ῥωμαϊκοῖς, καὶ οὕτως ἕκαστος κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάλεκτον εὔχεται τῷ Θεῷ καὶ ὑμνεῖ αὐτον ὡς δύναται, καὶ ὁ πάσης διαλέκτου κύριος τῶν ἀπὸ πασῆς διαλέκτου εὐχομένων ἀκούει. (Orig., *Contra Cels.*, VIII, 37.)

liait à aucune formule imposée. Les déclarations de Justin, à cet égard, n'ont pas été contredites au siècle suivant. « Nous prions du cœur, disait Tertullien[1]. » Les fragments liturgiques que nous possédons ne sont point des prières dont l'usage fut obligatoire, mais simplement l'écho vivant des oraisons de l'ancienne Eglise[2]. Il faut attendre le concile de Tolède

[1] « De pectore oramus. » (Tertull., *Apol.*, 30.)

[2] Une littérature considérable a été consacrée aux anciennes liturgies de l'Eglise, sans parler des ouvrages que l'on doit aux querelles liturgiques de notre époque, spécialement en ce qui concerne la liturgie romaine. Par leur objet tout spécial ces derniers ne rentrent par aucun côté dans l'histoire des trois premiers siècles. Nous avons d'abord le grand ouvrage de Renaudot : *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715, recueil très-précieux par la richesse de la documentation; puis le *Codex liturgicus* d'Asseman (Rome, 1743). Renaudot, se fondant sur un texte de Basile dont il force le sens, prétend qu'aucune liturgie n'a été écrite avant le quatrième siècle, et que celles qu'il publie ont toutes pour base la tradition orale qu'il fait remonter jusqu'aux apôtres. Le texte de Basile qui sert de point d'appui à cette assertion est ainsi conçu : Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη ἀλλὰ καὶ ἕτερα ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλάβομεν. (Basile, *De spiritu*, c. 27.) Si l'on prend ce texte dans son sens naturel, on verra qu'il se borne à déclarer que les liturgies du temps de Basile n'ont pas été écrites directement par les apôtres, et qu'elles procèdent de la tradition, mais rien n'empêche d'admettre qu'il y ait eu une rédaction plus ou moins fidèle de cette tradition dans l'époque qui suit l'âge apostolique. Il est certain que les *Constitutions apostoliques* contiennent dès avant Nicée de grands fragments liturgiques. Nous établirons plus tard qu'Origène a connu, au moins en partie, la liturgie dite de Marc. D'un autre côté, les liturgies publiées par Renaudot abondent en surcharges qui datent du quatrième et du cinquième siècle. Il n'est donc pas possible de les attribuer à une tradition qui remonterait à l'âge apostolique : ce qui subsiste du texte de Basile et de l'interprétation qu'en donne Renaudot, c'est que les liturgies d'avant Nicée avaient quelque chose de flottant et n'avaient pas revêtu une forme strictement arrêtée par la raison que la piété avait conservé, comme nous l'avons constaté, une grande liberté, bien que la disposition générale du culte fût déjà déterminée.

en l'an 633, pour que l'uniformité soit décrétée dans le culte, en interdisant la diversité des prières. Nous lisons dans la *Constitution copte* ces paroles remarquables et décisives, pour garantir la liberté de la prière publique : « Que l'évêque célèbre l'eucharistie dans les formes prescrites plus haut. Il n'est pourtant pas absolument nécessaire qu'il prononce les mêmes paroles que nous avons employées et qu'il s'y enchaîne scrupuleusement, mais que chacun prie comme il le peut. Si quelqu'un est capable de faire de lui-même une prière qui convienne, cela est bon. Que si celui qui prie le fait selon une formule indiquée, que personne ne l'en em-

Si nous laissons de côté les liturgies dites de Basile et de Chrysostôme, qui portent l'empreinte de leur temps et de leur rhétorique, nous reconnaîtrons que les liturgies reproduites par Renaudot et Asseman, du moins celles des Eglises d'Orient, reviennent à trois types principaux, desquels il n'est pas difficile de dégager un fond commun :

1) La liturgie de Jacques, mise parfois avec quelques variantes sous les noms de Pierre, de Matthieu et d'autres apôtres ou évangélistes; elle a été surtout employée en Palestine, en Syrie, et en général dans l'Orient asiatique. On a vainement cherché à la reporter à l'âge apostolique par d'ingénieux rapprochements entre certaines de ses parties et des textes empruntés aux apôtres ou aux Pères apostoliques. (Voir le curieux chapitre consacré à cette question dans le livre de Neale : *Essays on Liturgiology and Church History*. London, 1867.) Il est bien plus raisonnable d'admettre que le texte apostolique a été reproduit par les auteurs de la liturgie que de supposer le contraire, surtout quand on constate les surcharges innombrables dans le sens hiérarchique dont elle abonde et qui sont d'une date très-postérieure.

2) La liturgie dite de Clément contenue dans le VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*. Celle-ci, comme nous l'avons établi à l'occasion des *Constitutions apostoliques* en général, a certainement un fond antenicéen sous de nombreuses surcharges.

3) La liturgie de Marc en usage dans l'Eglise d'Egypte dès le troisième siècle, surtout sous la forme éthiopienne telle que Ludolph l'a reproduite. Nous préciserons sa date quand nous en ferons usage.

Voir encore sur les liturgies de l'ancienne Eglise : Daniel, *Codex liturgicus ecclesiæ universæ*. Leipzig, 1847-53, tome IV, fasciculus 1 et 2. Bunsen, *Analecta antenicæna*, vol. III; *Hippolytus*, vol. II, 365-399.

pêche, pourvu que sa prière soit conforme en tout point à la saine doctrine[1]. » Tels étaient les principes qui dominaient au troisième siècle. L'usage d'une liturgie invariable et imposée eût paru une profanation de la prière, une atteinte à la plus sainte des libertés, à celle de l'âme s'entretenant avec son Dieu. Si l'on croyait bon et utile de marquer, comme l'apôtre Paul l'avait fait, les grands sujets qu'il n'était pas permis d'oublier et de distinguer dans le culte public, le moment où l'on ferait la prière générale pour tous les hommes de celui consacré à la prière eucharistique, si l'on n'éprouvait aucun scrupule de rédiger quelques-unes de ces oraisons, pour suppléer à l'insuffisance de l'officiant, on maintenait fermement le principe de la liberté de l'oraison comme le droit inaliénable de chaque Eglise. Les grandes constructions liturgiques des âges suivants ressemblent parfois dans leur pompe aux splendides tombeaux élevés par la synagogue aux prophètes qu'elle avait commencé par immoler. C'est quand on eut éteint, étouffé sous les formes l'esprit de la vraie prophétie évangélique, le feu de l'oraison libre et fervente, qu'on érigea ces monuments somptueux d'une adoration de commande qui sont trop souvent les cénotaphes d'une piété absente.

Le respect de la liberté des prières dans l'ancienne Eglise était si grand que l'oraison dominicale n'a point été imposée à titre de formulaire, pendant tout le cours

[1] Οὐ πάντως ἀναγκαῖόν ἐστι τὰ αὐτὰ ῥήματα αὐτὸν λέγειν ἅπερ προειρήκαμεν, ἀλλὰ πᾶς κατὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ προσεύχεσθω, μόνον ὑγιεινῶς προσευχέσθω ἐν ὀρθοδοξίᾳ. (*Const. Eccles. Egypt.*, II, 34.)

du second siècle. On a beau presser les textes de Justin Martyr, on n'en fait sortir aucun témoignage précis et suffisant[1]. La prière dominicale figure au troisième siècle dans la liturgie du baptême, conformément au bel usage qui la place sur les lèvres du néophyte au moment où il sort de l'eau baptismale en signe de sa nouvelle dignité sacerdotale. Elle est aussi fréquemment prononcée à la cène dans l'acte de consécration. Tertullien et Cyprien y voient le résumé du christianisme et la norme de la prière[2].

Toutefois, ce n'est qu'à partir du quatrième siècle qu'elle fait partie intégrante du culte et qu'une importance capitale lui est attribuée dans sa célébration. Elle est la prière nécessaire, dit saint Augustin[3]. La doxologie qui la termine date de la même époque, car elle manque dans tous les Pères du troisième siècle.

La prière s'adresse très-souvent à Jésus-Christ. « Nous le prions, disent les chrétiens de Smyrne, parce qu'il est le Fils de Dieu, et nous aimons les martyrs selon qu'ils méritent notre amour, comme ses disciples et ses imitateurs[4]. » Origène relève énergiquement le reproche que Celse faisait aux chrétiens de mettre sur

[1] Voir Augusti, *Archéolog.*, II, p. 62.

[2] « Orandi disciplina. » (Tertull., *De oratione*, 1.) « Qualia orationis dominicæ sacramenta, quam multa, quam magna, breviter in sermone collecta ut nihil omnino prætermissum est, quod non in precibus atque orationibus nostris cœlestis doctrinæ compendio comprehendatur ! » (Cyprien, *De orat. dom.*, 9.)

[3] « Omnibus necessaria est oratio dominica. » (Augustin, *Ep.* 89 ad *Hilar.*)

[4] Τοῦτον υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ προσκυνοῦμεν. (*Ep. eccles. Smyrn.*, *apud.* Euseb., *H. E.*, IV, 15.)

le même rang un homme et Dieu. Il revendique pour eux le droit d'invoquer Celui qui est un avec le Père, qui était avant qu'Abraham fût, et qui a été si parfaitement l'image de la gloire divine, que le voir c'est voir Dieu. « Celse, ajoute-t-il, se trompe quand il prétend que, parce que nous honorons Dieu et son Fils, il s'ensuit que nous n'adorons pas Dieu seul, mais encore son serviteur. Nous n'adorons qu'un seul Dieu et un seul Fils de Dieu, le Verbe et l'image de Dieu, et nous l'honorons autant que nous le pouvons, en rapportant nos prières au Dieu de l'univers par son Fils unique[1]. » Origène ajoute que nous devons porter nos prières, nos supplications et nos actions de grâcè au Dieu souverain, par notre souverain sacrificateur, élevé au-dessus de tous les anges, qui est la parole vivante de Dieu. « A ce Verbe aussi nous offrons nos prières. » On le voit, la prière à Jésus-Christ est acceptée sans scrupule, avec cette nuance qu'Origène préfère certainement la prière à Dieu, par le Fils. Le Saint-Esprit est également invoqué aussi bien que le Père et le Fils. Nous avons déjà fait ressortir combien ces manifestations spontanées de la piété de l'antiquité chrétienne prouvent mieux que toutes les déclarations théologiques sa foi profonde et universelle dans la divinité de Christ. Avant le quatrième siècle elle n'a jamais mêlé à ses prières le nom d'aucune créature, ange ou saint. La mère du Christ n'a point été l'objet de ses invocations, Marie demeure pour elle la plus humble et la plus bénie des

[1] Orig., *Contra Cels.*, VIII, 12, 13.

filles de l'humanité pécheresse et rachetée, et il faut descendre jusque dans les bas-fonds de la littérature apocryphe, pour trouver les premiers commencements d'une exaltation exagérée de la vierge de Bethléhem[1].

La part directe de la communauté dans le culte public n'était pas très-grande, bien que le droit d'enseigner fût reconnu en principe aux laïques. Nous avons vu que la première prière générale était la prière de l'assemblée. C'était le moment du solennel silence, interrompu par les requêtes de l'officiant pour les diverses classes d'hommes ; l'assemblée s'unissait à lui par une sorte de refrain. Elle intervenait de la même manière dans la suite du culte. L'*Amen* était sa prière à elle, qui lui appropriait la prière faite en son nom. Cette formule était d'origine judaïque. Elle signifiait : *Que Dieu le fasse*. Le législateur du Deutéronome avait ordonné que le peuple ratifierait par ces mots les malédictions de la loi contre l'idolâtrie[2]. Le Talmud donnait à ces malédictions une importance particulière, et menaçait des plus terribles châtiments ceux qui les prononceraient légèrement. L'*Amen* a été de suite usité dans l'Eglise. Saint Paul le mentionne déjà et il reparaît partout comme la conclusion naturelle des prières solennelles[3]. Cette exclamation sainte associe le peuple chrétien à son représentant et le fait ainsi sortir d'un rôle purement passif. « L'*Amen*, dit saint Augustin, est notre

[1] Augusti, *Archéolog.*, v. II, p. 27.
[2] Deutér. XXVII, 14.
[3] Πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν. (Justin, *Apol.*, I, 67.) « Ex ore quo *Amen* in sanctum protuleris. » (Tertull., *De spect.*, 25.)

adhésion, notre consentement et notre ratification. Le sang de Christ, ajoute-t-il, a une grande voix sur la terre, quand le peuple entier qui l'accepte répond *Amen* [1]. »

L'*Alléluia* remonte aussi à la plus haute antiquité. Il retentit déjà comme la plus solennelle expression de l'adoration dans les anciens cantiques d'Israël; témoin le psaume CIV et les psaumes CXIII et CXVIII, qu'on appelait les psaumes du grand *Alleluia*. Les armées célestes, dans l'Apocalypse, en font leur chant de triomphe [2]. L'Eglise se garde d'abord de le prodiguer, craignant de transformer en formule banale ce mot des anges, comme le désignait plus tard Anselme de Canterbury. L'Orient chrétien ne chantait l'*Alleluia* que de Pâques à la Pentecôte. Il en était de même dans l'Occident, sauf à Rome où il était réservé au jour de Pâques. Au contraire, Jérôme l'entendait partout en Palestine, les enfants le bégayaient dans leur berceau et les laboureurs l'entonnaient derrière leur charrue [3]. D'après Isidore de Séville, l'Eglise n'avait voulu traduire ni l'*Amen* ni l'*Alleluia*, parce que c'étaient des mots si sacrés et si grands que Jean, quand il les entendit pour la première fois dans le ciel, crut entendre la voix des flots et du tonnerre. Cependant saint Augustin traduit ainsi l'*Alleluia: Louez le Seigneur* [4] ! L'Eglise a reçu encore du judaïsme l'*Hosanna*. On le trouve pour la première fois dans le psaume CXVIII; il signifie, d'après les LXX : Sauve-

[1] « Amen proinde nostra subscriptio est, consensio nostra est. » (Augustin, *Sermo ad popul. contra Pelag.*)

[2] Apoc. XIX, 1-6.

[3] Saint Jérôme, *Ep.*, 27.

[4] « Laudate Dominum. » (Augustin, *Sermon de tempor.*, sermo 151.)

nous[1]. L'*Hosanna* a accompagné l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, le jour des palmes. Il retentit la première fois dans l'Eglise à la mort de Jacques le Juste[2]. Au troisième siècle, il figurait dans son culte public[3].

Le *Kyrie eleison*,— Seigneur, aie pitié de nous,—est un écho de la touchante prière de l'aveugle de Jéricho prononcée en quelque sorte au nom de toutes les âmes brisées et confiantes qui recourent aux compassions du Christ. La généralité de son usage au temps de saint Augustin reporte son introduction à l'âge précédent. On le trouve déjà dans les plus anciennes liturgies[4]. Le *Gloria*, sublime écho de l'hymne angélique de la nuit de Noël, est également très-ancien et a déjà reçu de grands développements à la fin du troisième siècle[5]. Saint Hilaire lui donna plus tard sa forme définitive dans l'Eglise latine. Le *Pax vobiscum* était usité au temps de Tertullien, qui reproche amèrement aux hérétiques de le profaner; Cyprien le mentionne dans une de ses lettres[6]. Le *Dominus vobiscum*, avec la réponse de l'assemblée, est d'une origine moins ancienne et n'a été usité qu'en Occident, l'Orient préférant le *Pax vobiscum*[7]. L'*Oremus* ou l'invitation des diacres à l'assemblée de se mettre en prières, est déjà mentionné dans les *Constitutions apostoliques*. Le *Sursum corda* y est également

[1] Matth. XXI, 9-11; Marc XI, 9, 10.
[2] Eusèbe, *H. E.*, II, 23.
[3] *Const. apost.*, VIII, 13.
[4] *Liturgia Marci*. Bunsen, *Antenicæna*, v. III, p. 123.
[5] *Const. apost.*, VII, 47.
[6] Tertull., *De præscript.*, 41. « Auspicatus est pacem dum dedicat ectionem. » (Cyprien, *Epist.*, 38, 2.)
[7] Le synode de Braga en Portugal (en 511) rendit obligatoire la formule : *Dominus vobiscum*.

indiqué [1]. Cyprien en confirme positivement l'usage dans l'Eglise de son temps. L'*Agnus Dei* est d'une date postérieure.

On le voit, l'assemblée participait au culte, grâce à ces brèves formules qui lui appropriaient les prières prononcées en son nom.

§ II. — *Le chant sacré et la lecture des saints livres.*

Le cantique qui unit la poésie et la musique joue un rôle très-important dans le culte chrétien. La poésie a un double caractère qui la rend admirablement appropriée au sentiment religieux; d'abord par le rhythme elle donne à l'expression une force redoublée, concentrée; c'est comme le coup d'aile énergique qui élève de terre la parole humaine. Ensuite elle n'épuise jamais l'idée comme la prose toujours obligée à la précision, elle semble prolonger la ligne commencée dans l'inconnu comme ces paysages fuyant dans un lointain mystérieux. A ce double égard elle convient aux sentiments les plus puissants de l'âme qui la transportent dans l'invisible. La musique soumise également aux lois du rhythme atteint seule ces régions profondes que la parole ne peut ni pénétrer ni exprimer, ce domaine de l'ineffable, pour employer le mot de saint Paul, où se forment les soupirs du moi supérieur que le chant seul emporte au ciel. Le cantique avait ainsi sa place marquée dans le culte chrétien. En outre, il devait être plus

[1] *Const. apost.*, VIII, 12.

directement que la prière la voix même de l'assemblée en la faisant participer activement à l'adoration commune. Ce n'est pas la froide synagogue qui a été son berceau, on n'y chantait pas les louanges de Dieu, tout se bornait à la lecture des livres sacrés et à la prière [1]. Il vient directement du Temple et de cette grande poésie hébraïque dont les lèvres ont été touchées par le charbon de feu de l'autel, d'un lyrisme si grandiose et d'un pathétique si émouvant; jamais la douleur et les aspirations du cœur humain n'ont trouvé une expression plus vraie et plus sublime.

Tout d'abord l'Eglise se borna à chanter les Psaumes hébreux. Elle se souvenait que Jésus avait chanté avec ses disciples le psaume pascal dans la chambre haute de Jérusalem, lors de la célébration de la première eucharistie, qui demeurait pour elle le type le plus élevé de son culte. Cet usage ne fut jamais abandonné par elle.

Le livre II des *Constitutions apostoliques* porte l'ordonnance suivante : « Que l'un des lecteurs chante les hymnes de David, et que le peuple chante après lui les derniers mots [2]. » Saint Augustin n'est pas moins explicite : « Chantons le psaume, nous exhortant et disons tous d'une voix : Adorons, prosternons-nous et pleurons devant Dieu notre créateur [3]. » Quand il s'agit d'exprimer des sentiments qui, comme l'adoration et le repentir, sont aussi bien appropriés au chris-

[1] Luc IV, 17. Actes XV, 21.

[2] Ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω. (*Const. apost.*, II, 57.)

[3] Augustin, *Sermo* 10 *de verbis apostolic.*

tianisme qu'au judaïsme, l'Eglise ne pouvait mieux faire que de reprendre les hymnes immortelles du chantre de Sion. Qui rendra jamais d'une manière plus large et plus grande la majesté et la puissance du Dieu créateur, sa bonté envers tous ses enfants, sa miséricordieuse protection? Qui exprimera avec plus d'énergie les saintes douleurs de la repentance? Les Psaumes sont déjà mouillés des larmes de la pécheresse de l'Evangile et semblent avoir brisé par avance le vase de parfum de l'adoration pénitente. Ils se plaçaient d'eux-mêmes sur les lèvres des chrétiens à l'heure où se confessant à Dieu et à son Christ, ils pleuraient sur eux-mêmes et recevaient ses pardons. La joie de la délivrance éclate également dans les cantiques hébreux, et rattachée à une délivrance plus haute elle donne à l'Eglise les plus triomphants hosannas de son eucharistie. On comprend donc qu'elle ait précieusement recueilli ce glorieux héritage de l'Ancien Testament, et qu'il lui ait été doux et précieux de chanter au jour des accomplissements ces hymnes qui avaient fortifié la foi des pères dans la période où ils attendaient le Messie plus ardemment « que les guets de la nuit n'attendent le matin. » Ainsi s'attestait pour elle l'unité des deux Testaments.

La coutume avait assigné certains psaumes à des heures et à des temps marqués. Ainsi il est prouvé que l'Eglise avait ses Psaumes du matin et ses Psaumes du soir [1].

[1] *Const. apost.*, VIII, 37; II, 59. Le psaume du matin était le psaume 73 et celui du soir le psaume 141.

Saint Augustin cite comme un usage antique le chant du psaume XXIII le vendredi saint [1]. L'indication du psaume à chanter paraît avoir appartenu à l'évêque [2].

Toutefois l'Eglise ne pouvait se contenter des hymnes hébraïques, car pas plus pour le culte que pour la doctrine le mosaïsme n'avait rien amené à la perfection. L'âme chrétienne devait trouver une forme nouvelle pour les sentiments qui n'appartenaient qu'à elle. Nous avons vu que dès le siècle apostolique l'Eglise avait ses cantiques, tantôt dus à l'ardente improvisation de l'inspiration instantanée, tantôt composés et conservés pour son culte. Ces cantiques spirituels dont parlait saint Paul n'étaient pas de simples psaumes. Au siècle suivant nous avons déjà appris par la lettre de Pline le Jeune que les chrétiens avaient composé des chants de louange à Jésus-Christ.

Les hymnes du matin et du soir n'existaient pas seulement sous la forme individuelle que nous avons citée, on leur avait aussi donné une forme appropriée au culte public. Nous reproduisons ces deux cantiques dont la date ne peut être fixée avec certitude, mais dont le langage simple et quelque peu prolixe nous reporte à une très-haute antiquité :

HYMNE DU MATIN.

Gloire à Dieu dans les lieux très-hauts,
Et paix sur la terre,
Bonne volonté envers les hommes.
Nous te louons,

[1] Augustin, *In Ps.* XXI. *Serm.* 2.
[2] *Id., In Ps.* CXXXVIII.

Nous te bénissons,
Nous t'adorons,
Nous te rendons grâce
A cause de ta gloire qui est grande.
O Seigneur, notre roi céleste,
Dieu, Père tout-puissant,
Seigneur Dieu,
Agneau de Dieu,
Fils du Père,
Toi qui enlèves les péchés du monde,
Aie pitié de nous!
Reçois notre prière,
O toi qui es assis à la droite du Père!
Car seul tu es saint,
Seul tu es Seigneur,
O Jésus-Christ!
A la gloire de Dieu le Père!
Amen!

HYMNE DU SOIR.

Enfants, chantez le Seigneur,
Chantez le nom du Seigneur.
Nous te louons, nous te célébrons, nous te bénissons,
Pour ta gloire qui est grande.
O Seigneur, notre roi, Père du Christ,
Agneau sans tache qui ôte les péchés du monde,
A toi convient la louange,
A toi convient le cantique,
A toi Dieu et Père convient la gloire,
Par ton Fils dans l'Esprit-Saint.
Au siècle des siècles.
Amen! [1]

C'est bien une forme pareille que le cantique chrétien a dû revêtir à son début. On n'y trouve aucun ef-

[1] Bunsen, *Antenicæna*, vol. III, p. 86, 89.

fort pour chercher l'originalité de la pensée ou la beauté artistique de l'expression. Il puise ses éléments dans les récits sacrés et se plaît à redire le premier des hymnes de l'Evangile, celui qui avait retenti dans les plaines de Bethléhem sur le divin berceau. Il se plaît à prolonger l'expression de son adoration, ne songeant qu'à l'épancher dans des paroles dont la monotonie ne le lasse pas parce qu'elles sont pénétrées d'une adoration réelle. Si le sentiment venait à s'affaiblir, rien ne subsisterait de ces premiers cantiques dépourvus de toute beauté de forme, nous n'aurions plus que des paroles vides, semblables à des voiles que n'anime plus le souffle du ciel et qui pendent inertes le long du mât.

Tertullien [1] et Origène confirment l'existence de ces anciens cantiques : « Celse, dit le second, prétend que nous honorerions mieux le Dieu très-haut, si nous chantions des hymnes au soleil et à la lune. Nous savons le contraire, car nous n'adressons nos cantiques qu'au Dieu qui règne sur l'univers et à son Fils unique, et en agissant ainsi nous le célébrons lui et son Fils unique comme le font le soleil, la lune et toute l'armée du ciel, car tous ces astres comme un chœur divin célèbrent Dieu et son Fils avec les hommes justes [2]. » On le voit, Dieu et Jésus-Christ étaient les seuls objets des cantiques chrétiens; aussi, quand Paul de Samosate permit que l'on chantât des hymnes à sa

[1] « Sonant inter duos psalmi et hymni. » (Tertull., *Ad uxor.*, II, 9.)

[2] Ὑμνοῦμέν γε Θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ. (Orig., *Contra Cels.*, VIII, 67.)

louange dans son Eglise de Césarée, il souleva une réprobation universelle [1].

Les cantiques chrétiens paraissent s'être multipliés dès cette époque. « Un grand nombre de psaumes et de cantiques, lisons-nous dans un ancien écrit cité par Eusèbe, ont été dès le commencement écrits par les Pères à la louange du Verbe de Dieu qui est son Christ [2]. » On ne se contentait pas de les chanter à l'Eglise, mais d'après Clément d'Alexandrie, on aimait à les redire à toute heure du jour et en toute circonstance, quand on labourait ou que l'on naviguait [3]. « Voulez-vous des cantiques et des chants, dit Tertullien aux chrétiens pour les détourner du théâtre, nous en possédons en quantité suffisante [4]. » La plupart de ces premiers poëtes chrétiens sont inconnus ; on ne cite qu'Athénagore et Népos [5]. »

Rien ne prouve mieux la valeur qu'on attribuait à ces premières hymnes chrétiennes que de voir l'hérésie s'efforcer d'avoir les siennes pour ne pas se priver d'un si grand avantage. Paul de Samosate avait été entraîné à la fâcheuse innovation que nous avons signalée par son opposition aux cantiques orthodoxes qui ne répondaient pas à ses vues unitaires [6]. Le gnostique Bardesane avait

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 30.

[2] Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι ἀδελφῶν. (Eusèbe, *H. E.*, V, 28.)

[3] Γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ὑμνοῦντες. (Clém. d'Alex., *Strom.*, VII, 17, 35. Comp. Orig., *De orat.*, 2.)

[4] « Si scenicæ doctrinæ delectant, satis versuum est, satis etiam canticorum, satis vocum. » (Tertull., *De spectacul.*, 29.)

[5] Basil., *De spiritu sancto ad Amphil.*, c. 29. Eusèbe, *H. E.*, VII, 24

[6] Eusèbe, *H. E.*, VII, 3.

composé des cantiques tout pénétrés de son panthéisme dualiste[1]. D'autres gnostiques paraissent l'avoir imité[2]. Apollinaire en avait également composé[3].

Nous n'avons que des renseignements très-incertains sur la musique de ces premiers cantiques chrétiens. La plupart étaient chantés par l'assemblée entière. Ce n'est que plus tard qu'on lui fit une loi d'écouter l'officiant en se contentant de répéter les finales en guise de refrain. Encore cette coutume ordonnée par le concile de Laodicée, dans un sens entièrement clérical, ne paraît pas avoir été générale[4]. Chrysostome déclare de la manière la plus positive que dans les premiers âges de l'Eglise comme de son temps toutes les voix s'unissaient dans le cantique. « Les hommes, dit-il, les femmes, les vieillards, les jeunes gens, ne se distinguaient que par leur manière de chanter, car l'esprit qui dirige la voix de chacun fait de toutes ces voix une seule mélodie[5]. »

L'antiquité chrétienne connaissait pourtant les refrains et surtout les chants alternés dans lesquels deux chœurs se répondaient. Ceux-ci paraissent remonter du moins en Syrie à une date très-ancienne, car, d'après un récit légendaire rappelé par l'historien Socrate, ce mode de chant aurait été révélé à Ignace, l'évêque

[1] Sozom., *H. E.*, III, 16.
[2] Tertull., *De carne Christi*, 20. Irénée, *Adv. hæres*, III, 15.
[3] Sozom., *H. E.*, VI, 25.
[4] *Concil. Laodic.*, c. 15.
[5] Συνῄεσαν τὸ παλαιὸν ἅπαντες καὶ ὑπέψαλλον κοινῇ τὴν ἑκάστου φωνὴν τὸ πνεῦμα κεράσαν, μίαν ἐν ἅπασιν ἐργάζεται τὴν μελωδίαν. (Chrysost., *Homil.* 36 *in Corinth.*)

d'Antioche, dans une vision où les chœurs célestes lui seraient apparus ainsi disposés. Cette vision n'était qu'un souvenir de l'extase du prophète Esaïe et des descriptions grandioses de l'Apocalypse. Il est certain que les chants alternés remontent au second siècle, qu'on doive ou non les attribuer à Ignace[1]. L'Occident ne les a adoptés que beaucoup plus tard, probablement sous l'influence d'Ambroise, qui fut le grand maître du chant sacré au quatrième siècle.

Les chrétiens ont dû pour leurs mélodies se rattacher à la musique juive et aussi à la musique grecque; il est impossible de déterminer la proportion et le caractère de ces emprunts. L'art musical en Judée avait plus d'ampleur et de solennité que de variété; la Grèce l'avait davantage cultivé. La musique y avait été en haute estime. Le vieux Pythagore y avait vu comme un écho de l'harmonie universelle des mondes et Platon, dans sa république idéale, l'avait considérée non comme un vain embellissement de la vie mais comme un moyen d'éducation morale, capable de donner le sens de la mesure en toutes choses. La grande musique classique avait la même beauté chaste, la même pureté de lignes que nous admirons dans la statuaire de Phidias.

La musique vocale, la seule qui ait été usitée dans l'Eglise primitive, manquait des ressources si riches et

[1] Socrate (*H. E.*, II, 8). Théodoret (*H. E.*, III, 24), prétend que le chant alterné n'aurait été introduit à Antioche que sous Constantin par les moines Flavianus et Diodorus. La contradiction entre Socrate et Théodoret est levée par Théodore de Mopsueste, cité par Nicétas, qui fait remonter au cinquième siècle la traduction du syriaque en grec des chœurs alternés. (Nicet., *Thesaur. orthod.*, V, 30. Voir *Abdt.*, ouvr. cité, p. 389.)

si nuancées dont ce grand art dispose dans les temps modernes. Le système de tonalité avait peu d'étendue; le chant ne dépassait pas deux octaves et préférait se mouvoir dans les limites d'un seul. La musique était toujours subordonnée à la poésie; elle avait surtout le caractère d'un récitatif. Le chant choral n'était qu'à une seule partie et se contentait de l'unisson, bien qu'il admît une différence d'octaves entre les hommes et les femmes [1].

« Dans la musique de l'ancienne Grèce, dit très-bien M. Gervaert, ce n'est pas la magie des timbres, l'effet saisissant de l'harmonie, qui constituera la valeur de l'œuvre, mais bien la pureté du son, la beauté de la mélodie, la parfaite appropriation de la forme rhythmique au sentiment exprimé. Un dessin mélodique, sobre de contours et d'expression, indiquant le sentiment général par quelques traits exquis d'une extrême simplicité et accompagné par un petit nombre d'intervalles harmoniques, voilà comme nous devons nous représenter l'œuvre du compositeur antique. Si l'on nous demande comment avec des éléments aussi primitifs, il a été possible de créer des œuvres vraiment belles, nous répondrons simplement en renvoyant à quelques compositions chrétiennes, le *Te Deum* par exemple [2]. »

Le caractère et la destination du culte chrétien ont

[1] Friedlander. *Mœurs romaines du règne d'Auguste au siècle des Antonins*. Traduction de Ch. Vogel. Vol. III, p. 356-357.

[2] *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, par Aug. Gervaert. Gand, 1875. Tome Ier, p. 35.

conduit l'Eglise à reproduire cet art si simple, si pur et si bien approprié à ses chants sacrés. Elle a été la gardienne des meilleures traditions de la musique classique à l'époque où un art rabaissé, qui multipliait ses emprunts à l'Orient et surtout à l'Egypte, ne cherchait par la combinaison des instruments et des voix qu'à flatter et à exciter les mauvaises passions, surtout dans les festins luxueux où tous les vices se donnaient rendez-vous, comme dans les théâtres et les pantomimes [1].

La musique instrumentale fut bannie du culte chrétien jusqu'à la paix de l'Eglise.

D'après Clément d'Alexandrie, la voix humaine est la seule harpe digne du Verbe de Dieu [2]. Il veut que les chrétiens évitent avec soin dans leurs maisons tout ce qui rappellerait une musique mondaine et compliquée. « Nous ne devons admettre, dit le même Père, qu'une musique tempérée; il faut rejeter par-dessus toutes choses les molles harmonies et les artifices des voix cadencées qui plongent l'âme dans l'ivresse des mauvaises joies [3]. » Ce qui était vrai pour les fêtes de famille l'était encore bien davantage des solennités religieuses. Les chrétiens paraissent, jusqu'au quatrième siècle, s'être conformés à ces prescriptions. « L'Eglise primitive, dit Isidore de Séville, chantait de telle sorte que les modulations de la voix s'élevaient à peine au-dessus de la parole ordi-

[1] Clément d'Alex., *Pædag.*, II, 4, 44. Friedlander. Ouvr. cité. T. III, p. 368-370.

[2] Clém. d'Alex., *Strom.*, II, 4, 43.

[3] Καὶ γὰρ ἁρμονίας παραδεκτέον τὰς σώφρονας, ἀποτάτω ὅτι μάλιστα τὰς ὑγρὰς ὄντως ἁρμονίας. (Clém. d'Alex., *Pædag.*, lib. II, 4, 44.)

naire[1]. » Paul de Samosate le premier paraît s'être écarté de cette simplicité antique en introduisant dans l'Eglise des chœurs de femmes dont les chants devaient participer à tout le faux éclat auquel il se plaisait. A en juger par la peinture que saint Augustin nous donne du chant sacré à l'époque de saint Ambroise et des impressions profondes qu'il en éprouva, alors qu'il n'avait pas encore renoncé au paganisme, il paraît probable que la musique sacrée avait dû faire promptement de grands progrès pour qu'elle atteignît dès le quatrième siècle un tel degré de perfection. Les larmes du brillant rhéteur païen coulaient en entendant les chants alternés de l'Eglise de Milan, et rien ne lui était plus doux que ces larmes.

Des émotions aussi fortes ont pu être produites à l'époque des grandes luttes chrétiennes par un chant encore très-simple que des voix nombreuses et puissantes rendaient majestueux et qui semblait la voix de l'Eglise militante.

La lecture des saintes Ecritures occupait, comme nous l'avons vu, une grande place dans le culte. Pendant le cours du siècle apostolique, elle fut bornée à l'Ancien Testament, seul livre canonique alors reconnu; on y joignait les lettres des apôtres au moment où elles parvenaient aux Eglises. Au temps de Justin, les Evangiles étaient lus régulièrement[2]. Cette lecture de la sainte

[1] « Primitiva Ecclesia ita psallebat ut modico flexu vocis faceret psallentem resonare ita ut prononcianti vicinior esset quam canenti. » (Isidor. Hisp., *De eccles offic.*, I, 5.)

[2] Justin, *Apol.*, I, 67. Tertull., *Apol.*, 39. Orig., *Contra Cels.*, III, 45-50. *Const. apost.*, II, 57,

Ecriture était considérée comme si importante qu'une charge spéciale lui était consacrée. Les ennemis de l'Eglise en comprenaient eux-mêmes la valeur religieuse, car ils s'acharnaient contre les livres sacrés, comme le prouve l'édit par lequel Dioclétien les condamnait au feu [1].

L'évêque désignait la partie des saints livres qui devait être lue [2], sans que les péricopes fussent marquées d'avance comme plus tard pour tout le cours de l'année ecclésiastique. On faisait la lecture suivie de livres entiers de l'Ecriture sainte, sans point d'arrêt déterminé, car les divisions en chapitres n'existaient pas encore. Il est pourtant certain que les grandes fêtes ramenaient des récits sacrés qui leur correspondaient; c'était de règle au temps de saint Augustin [3]. Au temps d'Origène, à en juger par les homélies sur Job qui lui sont attribuées, le livre de Job était lu et médité pendant les jours anniversaires de la passion [4]. Les livres canoniques figuraient seuls dans le service public, à la fin du troisième siècle. Jusque-là, la canonicité avait été trop flottante pour qu'il n'y eût pas des exceptions fréquentes. C'est ainsi que le *Pasteur Hermas* fut longtemps en grande faveur dans les Eglises, ainsi que la première lettre de Clément, les écrits apocryphes de saint Pierre et les *Constitutions apostoliques* [5]. Une cer-

[1] Eusèbe, *H. E.*, VIII, 2.
[2] Augusti, *Archæol.*, vol. II, p. 197.
[3] Augustin, *Expositio in 1 Johann.*
[4] « Similiter autem et in conventu Ecclesiæ in diebus sanctis legitur passio Job, in diebus jejunii, in diebus in quibus in jejunio et abstinentia sanctam Domini nostro Jesu Christi Passionem sectamur. » (*Anonym. in Job liber I;* Orig., *Opera,* édit. Huel, t. II, p. 851.)
[5] Eusèbe, *H. E.*, III, 3, 16, 25; IV, 21; VI, 14.

taine distinction était faite entre les évangiles et les épîtres, l'ambon où on lisait l'évangile était sensiblement plus élevé que celui où on lisait l'épître. La lecture des saints livres s'écoutait debout [1] et était précédée de la formule : « La paix soit avec vous. » Les actes des martyrs étaient lus les jours de leurs fêtes [2].

§ III. — *La prédication.*

Le christianisme est la religion du Verbe, c'est-à-dire de la Parole divine, image empreinte, expression parfaite de l'Esprit éternel. Il convient qu'une part prépondérante soit faite à la parole, écho de ce Verbe auquel seul appartient l'être, la personnalité, la puissance créatrice. Religion de l'esprit, dégagée de tout matérialisme panthéiste, le christianisme s'adresse avant tout à l'esprit et à la volonté. Or la parole est l'organe de l'esprit; après l'avoir révélé en quelque sorte à lui-même en chacun de nous, en lui donnant sa propre expression, elle le met en contact avec les autres intelligences. Elle agit sur la volonté sans briser son ressort sous le poids de mobiles grossiers, et en respectant toujours notre liberté. Le monde moral n'a pas d'instrument plus noble et mieux approprié à ses fins. La parole est l'intermédiaire de toutes

[1] *Const. apost.*, II, 57.

[2] Tertull., *De coron.*, 3. « Quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. » (Cyprien, *Ep.*, 39, 3.) Ces derniers mots expliquent la lecture des actes des martyrs. Comp. Eusèbe, IV, 15; V, 4.

les relations entre les êtres libres, à commencer par la plus sainte de toutes, celle qui nous unit à Dieu. Plus une religion émane directement de lui et porte l'empreinte de la spiritualité, plus elle fera une large place à la parole dans son culte, je veux dire à la vraie parole, qui n'est ni une formule ni une redite, mais qui est pleine de sens et de sentiment. Voilà pourquoi le sacrifice lui-même trouvera sa plus haute expression dans la parole de prière.

L'adoration ne saurait s'en contenter, car, comme nous l'avons reconnu, elle nous porte non-seulement au delà du fini, mais au delà du défini, dans la région mystérieuse de l'inexprimable. Néanmoins elle ne saurait jamais être une pure extase, au sein de laquelle l'intelligence et la volonté s'abîmeraient; elle doit incessamment reprendre pied sur le sol historique et biblique, et aboutir à des actes libres, à des déterminations morales que la parole sollicite.

On ne parle pas plus à une divinité matérielle qu'on ne parle en son nom à ses adorateurs. Dans les religions de la nature, le rite remplace la prière et la prédication n'existe pas. Il faut la lourde fumée des holocaustes au dieu païen; personne ne croira plaire à la sourde idole de pierre ou de bois en lui parlant. On s'imagine que, pour l'apaiser, il suffit de sacrifices grossiers comme elle, et le prêtre a rempli tout son office quand il descend de l'autel sanglant. Il n'a point à prêcher la morale dans une religion faite pour en dispenser.

Pour toutes ces raisons, la prédication est l'honneur et la nécessité du christianisme, qui veut faire des

saints en révélant la sainteté et la charité du Dieu de l'Evangile. Le culte ne doit pas s'en contenter, sous peine de n'être plus qu'une école philosophique, mais il ne saurait non plus la dédaigner sans se rabaisser lui-même. Il ne doit être simplement ni un rite ni une prédication, mais l'un et l'autre tour à tour. Tout aboutit au *rationabile obsequium*, à l'obéissance de la créature libre et raisonnable.

Au premier âge du christianisme, la prédication proprement dite n'existe pas encore. C'est la période de l'inspiration. La parole jaillit spontanée, ardente, irrésistible dans les assemblées chrétiennes. On y voit abonder le don de prophétie, qui est toujours une manifestation extraordinaire de l'Esprit divin. Quand la parole chrétienne est devenue plus calme, elle n'est longtemps encore qu'un simple témoignage rendu aux grands faits de la rédemption, un récit bref et ému de l'histoire évangélique, qui ne possède pas à cette première période de documents écrits empreints du caractère canonique. La prédication ne commença véritablement que quand les dons extraordinaires eurent diminué et que l'on dut recourir à de nouveaux livres sacrés. C'est alors qu'elle devint une charge réclamant non-seulement l'enthousiasme du moment, mais le travail de la réflexion, sans se départir de sa simplicité primitive. Elle eut désormais sa place régulière dans le culte, c'est ce qui l'empêcha de se transformer en dissertation ou en harangue oratoire. Elle est étroitement rattachée à la lecture des livres sacrés, dont elle ne veut être que l'interprète fidèle pour en tirer l'instruction et l'édification.

Pas plus au troisième siècle qu'au second, elle ne choisit une parole isolée des saints livres pour en faire le texte de ses développements; elle prend pour sujet toute la péricope qui a été lue. L'*homélie* a précédé le sermon proprement dit, qui n'a fait son apparition que bien plus tard[1]. Tous les discours d'Origène portent cette désignation, qui signifie une allocution adressée à une assemblée mêlée.

La prédication du second siècle ressemble en tout point à celle qui se faisait dans les synagogues juives, après la lecture des livres sacrés. Jésus-Christ lui-même en avait donné le modèle dans la synagogue de Capernaüm, alors qu'il avait rattaché l'exposé de sa mission à l'un des plus grands textes du prophète Esaïe, dont l'assistance venait d'entendre la lecture de sa bouche[2].

La prédication était faite en général par l'évêque, en tout cas sous sa surveillance, car pour qu'un laïque en remplît l'office, fût-il un Origène, il fallait qu'il y eût été invité et autorisé par l'évêque[3]. L'évêque prêchait du haut de son siége épiscopal; parfois, le prédicateur montait dans la chaire du lecteur[4]. Les auditeurs, au deuxième et au troisième siècle, paraissent être restés assis pendant la prédication, tandis qu'au quatrième siècle la coutume s'établit de se lever pour l'entendre[5]. Souvent aussi la prédication était commencée par les anciens de l'Eglise, puis achevée et

[1] Ὅμιλος signifiait assemblée mélangée. Le mot ὁμιλήσας se trouve déjà dans Actes XX, 11. Augusti, *Archæol.*, vol. II, p. 243.

[2] Luc IV, 16, 18.

[3] Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.

[4] Socrate, *H. E.*, VI, 5. Sozom., *H. E.*, VIII, 5.

[5] *Const. apost.*, II, 57. Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες. (Justin Martyr, *Apol.*, I, 67.)

résumée par l'évêque[1]. En aucun cas, elle n'était concédée aux femmes[2], sauf chez les hérétiques[3].

Paul de Samosate est sévèrement blâmé pour avoir toléré des applaudissements dans l'Eglise[4]. L'homélie, pendant toute cette période, n'était point un discours écrit, mais une libre improvisation. Les discours d'Origène étaient recueillis par des scribes à la plume rapide, et il leur donnait ensuite lui-même la dernière main[5]. Cette coutume fut longtemps conservée. Saint Augustin raconte qu'un jour, le lecteur s'étant trompé de péricope, il adapta instantanément sa prédication au texte qui venait d'être lu. L'homélie est surtout exégétique et morale; Justin relève ce dernier caractère quand il dit que le prédicateur presse ses auditeurs d'imiter les saints exemples qu'il a mis sous leurs yeux[6].

Nourrir la foi, raviver l'espérance, exciter à une pratique plus sévère de la discipline, exhorter, censurer, appliquer l'enseignement aux circonstances du temps et en tirer des avertissements pour l'avenir, telle est la mission de la prédication pour Tertullien[7]. « Nous nous efforçons, dit Origène, par la lecture des saints livres et par les interprétations que nous en donnons, de déve-

[1] Καὶ ἑξῆς παρακαλείτωσαν οἱ πρεσβύτεροι τὸν λαὸν καὶ τελευταῖος πάντων ὁ ἐπίσκοπος. (*Const. apost.*, II, 57.)

[2] *Const. apost.*, III, 9. Tertull., *De præscript.*, 41. « Non permittitur mulieri in ecclesia loqui. » (Tertull., *De virgin. veland.*, 9.)

[3] On sait quel rôle le montanisme faisait jouer aux femmes.

[4] Eusèbe, *H. E.*, VII, 30.

[5] *Ibid.*, VI, 36.

[6] Justin, *Apol.*, I, 67.

[7] « Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam densamus præceptorum nihilominus inculcationibus. » (Tertull., *Apol.*, 39.)

lopper la piété et les vertus qui en découlent, en détournant nos auditeurs du mépris des choses divines et de tout ce qui n'est pas d'accord avec la parole de vérité[1]. » Sans imiter en aucune façon l'ésotérisme de la philosophie païenne, où l'on ne saurait voir que l'aristocratisme dédaigneux de l'intelligence, l'Eglise faisait une différence entre les auditeurs encore novices, qui en étaient restés au premier degré du catéchuménat, et les auditeurs qui avaient reçu une instruction complète, surtout s'ils avaient été baptisés. On s'attachait à détacher les premiers de leurs erreurs pour les élever du culte de la créature à l'adoration du Dieu saint et à la connaissance du Sauveur, prédit par les prophètes et annoncé par les apôtres. Les autres auditeurs participaient au vrai culte chrétien, célébré loin des regards profanes, et on développait devant eux les plus hautes vérités de la doctrine chrétienne, qui n'eussent pu être à leur portée plus tôt. Du reste le secret n'était point gardé sur cet enseignement plus élevé et plus profond, car on le retrouvait en substance dans les homélies publiées par les grands docteurs de l'Eglise.

La forme du discours religieux était commandée par son but ; visant avant tout à la conscience, au redressement de la vie morale dans une Eglise persécutée, en tout point semblable à une armée qui a besoin à l'heure du combat d'une parole brève pour enflammer son courage, la prédication de la chrétienté primitive

[1] Διὰ τῶν διηγήσεων προτρέποντες μὲν ἐπὶ τὴν εἰς τὸν Θεὸν εὐσέβειαν. (Orig., *Contra Cels.*, III, 50.)

repoussait tous les larges développements oratoires. « Laissons aux harangues des rostres, disait Cyprien, l'opulente faconde qui met sa gloire dans son abondance, Quand il nous faut parler de notre Dieu et Seigneur la sincérité sans fard du discours suffit; la foi ne trouve pas sa force dans le déploiement de l'éloquence, mais dans la vérité elle-même. Il faut demander non des dissertations, mais des paroles fortes qui ne cherchent point à charmer un auditoire populaire par les ornements du discours, mais qui, simples comme la vérité toute nue, s'adaptent à la prédication de la miséricorde divine. Cherchez ce qui parle au cœur plutôt qu'à l'esprit [1]. »

Les règles que saint Augustin traçait plus tard à la prédication de son temps formulaient en préceptes ce qui avait été pratiqué avant lui et nous y trouvons une peinture fidèle de ce qu'elle était au troisième siècle. « L'interprète de la sainte Ecriture, dit-il, le défenseur de la vraie foi appelé aussi à combattre l'erreur doit enseigner comment on fait le bien et comment on doit éviter le mal. Son enseignement doit avoir pour but de ramener les égarés, de ranimer les négligents et d'apprendre aux ignorants ce qu'ils doivent faire et éviter. S'agit-il d'instruire ses auditeurs, qu'il procède par des récits pour bien éclaircir les choses. S'agit-il de ramener à la certitude ceux qui doutent, il faut apporter des arguments de raison et les approprier au sujet. Quand les auditeurs doivent être plutôt avertis qu'instruits, et qu'il faut les presser de ne pas se montrer négligents

[1] « Accipe non diserta, sed fortia. Accipe quod sentitur antequam discitur. » (Cyprien, *Ad Donat.*, 2.)

dans la pratique de ce qu'ils savent déjà et de réaliser la vérité qu'ils connaissent, il faut redoubler l'énergie du discours. Alors il faut multiplier les instances, les prières, le blâme, la menace, les objurgations, en un mot tout ce qui est capable d'émouvoir l'esprit [1]. »

On le voit, le principe par excellence de l'homilétique des premiers âges chrétiens est d'avoir toujours devant soi la grandeur du résultat moral à atteindre. Elle suit d'instinct le précepte du poëte: « *Festinat ad eventum.* » De là l'éloignement qu'elle manifestait pour la rhétorique vide et pompeuse qui était le fléau d'une époque de décadence où les beaux diseurs remplaçaient les danseurs de corde comme l'avouait Apulée, pour amuser un peuple blasé, par des artifices de langage aussi sérieux que des tours d'acrobate. Elle rejetait également les lentes sinuosités des raisonnements d'école, cette dialectique savante où se complaisait la sophistique qui est à la philosophie ce que la rhétorique est à l'éloquence. Perdre des heures à cette gymnastique d'esprit, c'était perdre des âmes. La prédication chrétienne s'élevait également bien haut au-dessus de l'éloquence judiciaire de l'antiquité toujours si âpre et si haineuse. Ce n'est pourtant pas que la passion lui manquât, car rien n'était plus propre à l'enflammer sans la rabaisser à des animosités tout humaines que de se souvenir de la grandeur et de l'importance de la cause qu'elle plaidait non pas à la barre d'un forum où siégeaient des préteurs faillibles et cupi-

[1] Augustin, *De doctrina christian.*, IV, 4.

des, mais devant ce tribunal suprême que Tertullien dresse devant nous à la fin d'un de ses plus éloquents traités, et où il nous montre le juge souverain prêt à rendre la sentence décisive. Il s'agit de persuader l'âme immortelle d'y échapper, pendant qu'il en est temps encore. On ne surcharge pas un tel plaidoyer de vains ornements, mais on y met toute la flamme de son cœur et tout son sérieux, en se hâtant vers le but.

Il faut distinguer dans les prédications du second et du troisième siècle les homélies proprement dites des discours apologétiques qui s'adressaient aux non-croyants et qui devaient inaugurer l'enseignement catéchétique, et des panégyriques des saints et des martyrs prononcés aux jours anniversaires de leurs supplices. L'homélie conservait mieux la simplicité primitive que les deux autres genres de discours. Les grandes apologies que nous possédons sont beaucoup plus ornées que les discours apologétiques prononcés devant un auditoire chrétien; elles sont travaillées comme des livres. Cependant elles nous donnent quelque idée de ce que devait être l'enseignement vivant des apologistes quand ils s'adressaient aux païens bien disposés pour la doctrine nouvelle. La forme est souvent très-large, très-belle sans être surchargée. Je citerai comme modèle la conclusion des *Philosophoumena* de saint Hippolyte, alors que s'adressant à ses contemporains de toute nation, il les presse d'abandonner les vains sophismes et les fallacieuses promesses des hérétiques, et de se laisser gagner par la simplicité sereine de la vérité pure.

Les panégyriques des martyrs, comme on peut s'en

convaincre par les traités enthousiastes de Tertullien et de Cyprien, s'élèvent au ton oratoire non par suite d'une vaine recherche littéraire, mais sous le souffle ardent de l'enthousiasme souvent exagéré qu'inspiraient les confesseurs.

Nous avons un très-beau modèle de panégyrique dans l'éloge d'Origène écrit par son disciple Grégoire le Thaumaturge. Nulle admiration n'est plus sincère que la sienne, et pourtant il n'échappe pas à la fatalité du genre qui ne sait pas être simple. Il faut du reste s'entendre sur la simplicité de l'homélie. Elle consiste surtout dans l'absence de toute préoccupation oratoire, mais elle n'empêche pas la subtilité d'esprit qui était naturelle à la race grecque, surtout à Alexandrie. Origène déclare avec la plus entière sincérité qu'il ne pense qu'à l'édification de ses auditeurs. Il ne se plie point aux lois de l'exorde ni de la péroraison. Son discours qui suit le texte s'arrête brusquement quand le temps de la prédication est écoulé, et il le reprend le lendemain au point exact où il l'a laissé. Parfois, il fait deux homélies de suite. On le voit soudain s'arrêter dans un développement pour solliciter les prières de ses auditeurs[1]. Il leur demande de ne pas l'imiter quand il est en désaccord avec l'Evangile. Cette simplicité d'intention ne l'empêche pas d'user sans scrupule de la méthode allégorique, de chercher trois sens à chaque texte, et

[1] « Hic scripturæ locus difficillimus est ad explanandum, sed si orationibus vestris Deum patrem Verbi deprecemini, ut nos illuminare dignetur, ipso donante poterit explanari. » (Orig., *In Levitic.* Homil. XII, 4.)

d'en donner des interprétations fantastiques souvent empreintes d'une grande poésie comme dans son interprétation du Cantique des cantiques, où il voit le symbole des fiançailles de l'âme humaine avec le Verbe. Dès qu'il arrive aux applications morales, il redevient vraiment simple et pressant. On sent qu'il a pensé avant tout à faire de sa parole l'écho de sa vie, et que c'est à cette prédication de la piété qu'il tenait le plus. Voilà la vraie éloquence des saints. La prédication latine a dû être de bonne heure, plus simple de pensée et plus brillante de forme, à en juger par la différence des deux littératures. Malgré ses protestations, Cyprien ramène quelque peu l'éloquence du prétoire dans la chaire évangélique après que Tertullien y avait déployé celle d'un tribun du peuple chrétien, la main levée contre tous les abus et toutes les usurpations. La parole du fougueux Africain a dû comme ses écrits manquer de goût et de limpidité, mais on y retrouvait sans doute son style plein d'éclairs et de couleurs, heurtant en quelque sorte dans ses antithèses pressées les deux mondes qui se disputaient l'âme humaine.

L'hérésie avait eu aussi ses prédicateurs. Les homélies clémentines ne manquent pas d'une facilité éloquente, mais on n'y trouve ni la sûreté de la doctrine, ni l'énergie du langage.

A la fin du troisième siècle, la prédication commence à se modifier considérablement. Si les grands évêques tels que les Ambroise, les Augustin et les Chrysostome lui conservèrent encore à l'âge suivant sa mâle beauté tout en l'enrichissant, grâce à une culture variée et

brillante, les évêques de cour comme Eusèbe abondèrent de suite dans la rhétorique et tombèrent trop souvent dans la platitude des panégyriques serviles.

§ IV. — *Des agapes. — Des bénédictions nuptiales — et des rites funèbres.*

Nous n'avons pas à revenir aux deux sacrements de l'Eglise, le baptême et la cène, après les développements que nous leur avons consacrés plus haut. Il n'y a pas trace à cette époque d'autres sacrements au sens réel du mot. Ni la confession publique, ni la consécration aux diverses charges de l'Eglise ne nous ont présenté ce caractère.

Nous avons vu que l'agape fut séparée de la sainte cène, depuis que Pline le Jeune se crut obligé d'appliquer les lois sévères de l'Empire contre les associations. Nous devons distinguer deux genres d'agapes; les unes étaient célébrées dans les maisons chrétiennes, les autres étaient de simples repas funéraires qui avaient lieu dans les catacombes à l'occasion des ensevelissements. Les premières avaient conservé le caractère du culte. On y lisait la sainte Ecriture, et l'on y chantait les louanges de Dieu [1]. Les abus déjà signalés au siècle apostolique s'étaient aggravés. Les riches faisaient parfois un étalage insolent qui humiliait les pauvres [2].

[1] Tertull., *Apol.*, 39. « Sonet psalmos convivium sobrium. » (Cyprien, *Ad Donat.*, 16.)
[2] Clém. d'Alex., *Pædag.*, II, 1, 4.

Cependant l'institution subsistait encore dans sa beauté première, elle demeurait le festin de la charité partout où l'esprit d'amour prédominait.

Le caractère religieux de l'agape est relevé d'une manière belle et touchante dans les *Constitutions de l'Eglise d'Egypte.*

La présence de l'évêque, d'un ancien ou, à leur défaut, d'un diacre est considérée comme nécessaire, afin que la bénédiction des représentants de l'Eglise consacre solennellement le repas de la fraternité. Chaque convive doit, avant de vider la coupe qui est devant lui, l'élever vers le ciel en signe d'action de grâces et faire mention dans sa prière du nom du frère qui l'a invité à sa table. Qu'il se souvienne qu'il est le sel de la terre et qu'il ne doit pas contrister son hôte désireux de réunir une sainte assemblée, en manquant aux règles de la plus scrupuleuse sobriété. Ce repas de l'amour doit être pris dans la douceur, sans disputes et silencieusement, à moins que l'évêque n'adresse quelques questions à ses frères. Les catéchumènes ont le droit d'y participer [1]. Si l'agape est pénétrée du commencement à la fin des sentiments de la reconnaissance chrétienne, elle est à sa manière une véritable eucharistie [2].

Parfois on se contente d'inviter à l'agape les veuves diaconesses, mais à une double condition : c'est d'abord que le repas ne se prolonge pas après le coucher du

[1] *Const. Egypt.*, II, 48-50.
[2] Ἕκαστος δὲ ἐσθιέτω ἐν εὐχαριστίᾳ. (*Id.*, 51.)

soleil et ensuite que les anciens dont elles dépendent les accompagnent; sinon la distribution des aliments doit être faite à leur domicile[1].

Les agapes des catacombes étaient destinées à remplacer ces repas de funérailles qui jouaient un rôle si important dans les rites habituels des associations funéraires dont l'Eglise reproduisait les usages autant que possible pour profiter des immunités exceptionnelles dont elles jouissaient. On a retrouvé récemment, dans la catacombe de Domitilla, la salle de l'agape toute disposée pour le repas funèbre. Les services funèbres qu'il faut distinguer des anniversaires des morts étaient assez compliqués à en juger par la constitution de l'Eglise d'Alexandrie. On ne se contentait pas de conduire la chère dépouille avec des chants et des prières. Un nouveau service était célébré trois jours après l'ensevelissement, en mémoire du glorieux troisième jour où la pierre du sépulcre avait été roulée. On accomplissait les mêmes rites sept jours après la mort, puis un mois plus tard, à l'exemple des funérailles faites à Moïse[2].

Nous n'avons pas de détails précis sur la bénédiction nuptiale des chrétiens de cette époque. Il est certain qu'un rite si en harmonie avec l'esprit du christianisme existait dès le troisième siècle. Le mariage chrétien, d'après Tertullien, après avoir été annoncé par l'évêque, était contracté devant l'Eglise. Les époux apportaient une offrande spéciale, puis leur union était

[1] *Const. Egypt.*, 52.
[2] *Const. apost.*, VIII, 42.

scellée par le repas eucharistique pris en commun. A cette condition, leur mariage était reconnu de Dieu [1].

[1] « Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio, et obsignatum benedictis angeli renuntiant, pater rate habet! » (Tertull., *Ad uxor.*, II, 9.) « Penes nos occultæ quoque conjunctiones, id est non prius apud Ecclesiam professæ, juxta mœchiam judicari periclitantur. » (*Id.*, *De pudic.*, 4.)

CHAPITRE VI

CÉLÉBRATION D'UN CULTE CHRÉTIEN AU TROISIÈME SIÈCLE DANS L'ÉGLISE D'ALEXANDRIE [1]

—

Après avoir cherché par l'étude attentive des textes à déterminer le caractère de chacun des actes principaux du culte chrétien, ses développements et ses transformations successives, il importe de s'élever du

[1] Nous avons deux sources principales pour cette description du culte au troisième siècle :

1) Le chapitre LVII du II[e] livre des *Constitutions apostoliques*.

2) La liturgie dite de saint Marc, surtout dans l'édition éthiopienne publiée et traduite en latin par Ludolf. Il est facile de prouver que ces deux documents pour le fond remontent à une époque qui a précédé la paix de l'Eglise. Nous appliquons au fragment du deuxième livre des *Constitutions apostoliques* dont nous faisons usage ce que nous avons dit déjà du recueil tout entier, dont l'existence avant Nicée est démontrée, au moins pour ses traits essentiels. La description qui nous est donnée de la maison de prière ne peut s'appliquer aux basiliques du quatrième siècle. La disposition générale du culte convient parfaitement à l'époque antérieure, bien que les surcharges soient nombreuses. La partie du livre VIII des *Constitutions* traitant le même sujet (c. 5 à 16), quoique postérieure dans son ensemble, contient des allusions évidentes à un temps de persécution (ὑπὲρ τῶν διωκόντων ἡμᾶς. *Const. apost.*, VIII, 10.) La liturgie de Marc, surtout sous sa forme éthiopienne, porte les traces de la plus haute antiquité. La première édition grecque est d'une date un peu postérieure. Nous trouvons dans la liturgie de Marc des allusions incontestables à l'époque de la persécution : Τοὺς ἐν

détail à l'ensemble, ainsi que cela nous est possible grâce aux documents que nous possédons. Nous le prenons au temps d'Origène, vers l'an 230, — alors que dans son épanouissement déjà très-riche, il a conservé son caractère essentiel. Transportons-nous donc dans la grande métropole du christianisme oriental qui compte déjà ses adhérents par milliers.

La maison de prière probablement située dans un quartier écarté, comme il convient dans ces temps de persécution, est bâtie sans luxe. Elle est pourtant suffisamment vaste pour contenir les catéchumènes et les fidèles. Dans le vestibule se pressent ceux qui n'ont pas le droit de franchir le seuil de ses portes, un

φυλακαῖς ἢ ἐν μετάλλοις, ἢ δίκαις. (*Lit. Marc.* Bunsen, *Antenicæna*, III, p. 109.) Une preuve plus significative de l'ancienneté de notre document, c'est la reproduction littérale d'une des prières qu'il contient dans une homélie d'Origène, qui la cite comme faisant réellement partie de la prière publique : Πολλάκις ἐν ταῖς εὐχαις λέγομεν· Θεὲ παντόκρατορ, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν προφητῶν δός· τὴν μερίδα ἡμῶν ἡμῖν μετὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ σου. (Orig., *In Jerem.* Homil. 16, 14.) Cette prière se retrouve en substance dans notre document avec quelques modifications dans la forme, qu'explique l'absence à cette époque de tout formulaire arrêté. Elle y est ainsi résumée : Δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου. (Bunsen, *Antenicæna*, p. 113.) On remarquera également dans la liturgie de Marc des allusions directes aux circonstances locales telles que le débordement du Nil : Ποτάμια ὕδατα ἀνάγαγε ἐπὶ τὸ ἴδιον μέτρον αὐτῶν. (*Id.*, p. 111.)

Comme nous l'avons rappelé, les prières publiques du troisième siècle n'avaient pas encore le caractère strictement liturgique; la parole improvisée y jouait un grand rôle, bien que le plan général et le fond des idées échappassent à ces variations, C'est donc à ce plan et à ce fond des idées que nous devons nous attacher, usant d'une grande liberté de critique pour les surcharges, et renvoyant à la glose tout ce qui est en contradiction avec le type doctrinal et ecclésiastique de l'époque tel qu'il nous est conservé par les Pères du troisième siècle. Sous ces réserves nous pensons qu'il est possible de retrouver dans notre document une exposition vivante et fidèle du culte du troisième siècle.

uits pour les ablutions y a été creusé. L'édifice n'a i colonnes, ni chapiteaux, rien qui ressemble au temple le l'ancien style, — sinon Origène ne se serait pas xprimé comme il l'a fait sur l'absence de sanctuaire chez les chrétiens. Rappelons ses principales dispositions si bien appropriées aux nécessités du culte. Il est partagé en deux parties distinctes, pour établir la séparation entre les hommes et les femmes. Un espace a été ménagé dans le fond de l'édifice pour la chaire de l'évêque, et les siéges des anciens qui l'entourent. Devant la *cathedra* de l'évêque se trouve la table de communion; près d'elle on voit une autre table destinée à recevoir les offrandes de l'Eglise. Enfin, vers le milieu de l'édifice se dressent les deux ambons ou pupitres qui doivent servir à la lecture des saints livres, celui de l'Evangile étant plus élevé que celui des épîtres. Les murailles sont nues; nulle peinture ni sculpture ne les pare, quelques flambeaux jettent une lumière sans éclat.

Quand vient l'heure du culte, qui est la première du jour avant que l'âme ait été entraînée dans le tourbillon de la vie extérieure, les catéchumènes arrivent les premiers. L'instruction leur est donnée, puis ceux qu n'ont pas été encore agréés comme auditeurs, se retirent après qu'une fervente prière a été présentée à Dieu en leur faveur; les pénitents les suivent également couverts par la prière de l'Eglise. L'assemblée chrétienne se forme en silence, les diacres font ranger les hommes dans l'une des parties de l'édifice, tandis que les diaconesses remplissent le même office auprès des femmes.

Les premiers veilleront à ce que l'ordre soit maintenu, à ce qu'aucun scandale ne se produise, et ne vienne troubler cette heure sacrée de l'adoration [1].

Après l'invocation le lecteur monte à son pupitre; l'assemblée se lève et dans l'attitude du plus profond recueillement, entend les fragments de l'Ecriture sainte qui ont été désignés par l'évêque, soit dans la Bible, soit dans l'Evangile. Un psaume est intercalé entre les deux lectures; elles sont closes par un autre psaume qui est lu par le lecteur, l'assemblée chantant le final [2]. Immédiatement après commence l'homélie faite par l'évêque, ou bien avec son autorisation expresse, par celui qu'il en a chargé et qui peut être un laïque. Pour donner une juste idée de ce qu'était cette prédication de l'ancienne l'Eglise, nous reproduisons en substance une homélie d'Origène qui nous a été conservée dans sa forme première.

Le lecteur vient de lire le récit du sacrifice d'Isaac. Origène le remplace dans l'ambon, car étant encore laïque, il n'a pas le droit de monter dans la *cathedra* de l'évêque. Il commente le récit sacré selon sa coutume, plutôt par une exégèse édifiante que par des développements oratoires :

Prêtez-moi votre attention, dit-il, ô vous qui vous approchez du Seigneur et croyez être de ses fidèles. Considérez attentivement par le récit que vous venez d'entendre [3] comment la

[1] Ὁ διάκονος ἐπισκοπείτω τὸν λαόν. (*Const. apost.*, II, 57.)
[2] Harnack, ouvr. cité, p. 472.
[3] « Ex his quæ recitata sunt. » (Orig. *In Genes.* Homil. 8, 1, tome II, page 80.)

ci des fidèles est éprouvée : *Et il arriva que Dieu tenta la foi d'Abraham et lui dit : Abraham, Abraham, et il répondit* : Me voici. Méditez sur chacune de ces paroles; car c'est en creusant chaque détail qu'on trouve le trésor enfoui et c'est parfois quand on ne s'y attendait pas qu'on atteint ce qu'il y a de plus précieux. Le patriarche s'appelait d'abord Abram, et cependant nous ne voyons jamais Dieu lui donner ce nom. C'est que Dieu ne voulait pas l'appeler d'un nom périssable mais du nom que lui-même avait choisi pour lui, et il le fait par deux fois. — Quand Abraham eut répondu : Me voici, Dieu lui dit : *Prends ton fils bien-aimé, celui que tu chéris, et offre-le-moi en sacrifice.* Il semble qu'il enflamme son cœur d'amour pour son fils, qui n'est pas simplement comme Ismaël son fils selon la chair, mais l'objet même de la promesse. C'est celui sur lequel reposent de si glorieuses prophéties qu'il lui demande d'immoler.

Que dis-tu à cela, Abraham? Quelles pensées agitent ton esprit? Qu'as-tu à répondre à ce commandement qui t'éprouve? Ne te dis-tu pas que s'il te faut immoler ce fils de la promesse, tu ne pourras plus en espérer l'accomplissement. Ou plutôt ne penses-tu pas que comme celui qui l'a faite ne peut mentir, elle doit subsister quand même. Saint Paul nous a révélé quelle a été la pensée d'Abraham quand il a dit que le patriarche a cru fermement que Dieu pouvait ressusciter son fils mort. Comment donc seraient-ils les fils d'Abraham ceux qui ne croient pas à la résurrection déjà réalisée en Jésus-Christ, alors que leur frère dans la foi croyait avant l'événement que son fils pourrait ressusciter?

Le prédicateur montre ensuite comment Dieu, en rappelant au patriarche qu'il lui demande son fils chéri, bien-aimé, retourne en quelque sorte le glaive dans son cœur déchiré pour rendre son sacrifice plus réel en

étant plus douloureux. C'est pour le même motif qu'il lui donne ce commandement terrible au bas de la montagne, afin qu'il s'immole en quelque sorte à chaque pas qu'il fait dans ce long chemin. Cet endroit élevé, sur lequel il lui est commandé de monter, figure ces hauteurs saintes où l'âme parvient en rejetant ce qui est terrestre [1].

« *Abraham partit le matin,* » en signe de la lumière qui brillait dans son âme. Les trois jours de marche qui figurent l'ensevelissement de Jésus-Christ, sont comme la passion de sa foi.

Pendant ces trois jours ses entrailles sont déchirées, alors que durant ces longues heures il contemplait son fils, rompant le pain avec lui, ou bien quand il le couvrait de ses baisers durant la nuit, alors qu'il reposait dans son sein [2]?

« *Levant ses yeux Abraham vit le lieu de loin et dit à ses serviteurs : Restez ici avec l'ânesse. Moi et l'enfant nous irons jusque-là, et quand nous aurons adoré, nous reviendrons avec vous...* Dis-moi, Abraham, dis-tu la vérité à tes serviteurs? Si tu la dis, tu ne veux donc pas immoler ton fils? Si tu ne la dis pas, le mensonge est-il digne d'un patriarche? Que signifie ton langage? Je ne mens pas, peux-tu dire, car je veux offrir mon fils en holocauste, et pourtant je reviendrai avec lui, car je crois que mon Dieu peut le ressusciter.

« Après cela Abraham prit le bois pour le sacrifice et en chargea son fils... Ce bois que porte Isaac figure la croix dont Jésus-Christ s'est chargé, car l'office du prêtre est de porter le

[1] « Ut fide electus terrena derelinquat et ad superna conscendat. » (*Id.*, 3.)

[2] « Tot noctibus quum puer penderet in amplexibus patris, cubitaret in gremio. » (*Id.*, 4.)

bois de l'holocauste. C'est ainsi qu'il a été tout ensemble la victime et le prêtre[1].

. . . .

Abraham bâtit l'autel, y dépose le bois, prend son fils et se prépare à l'immoler.

Il y a beaucoup de pères parmi ceux qui m'écoutent. Puisse ce récit sacré donner à quelques-uns d'entre vous une constance et une vigueur d'âme telles que quand votre fils vous sera ravi par une mort naturelle, quand bien même il serait votre unique enfant, votre bien-aimé, vous suiviez l'exemple d'Abraham. Dieu ne te demande pas un acte aussi héroïque que de tuer ton fils et de l'immoler. Sois seulement ferme dans ton esprit et dans le calme de la foi offre ton fils à Dieu. Donne-lui son âme en sacrifice[2]. Ne l'offre pas dans la vallée des larmes mais sur les cimes glorieuses de la foi.

Après quelques développements sur l'ange qui apparut au patriarche, et qui nous rappelle l'action bienfaisante de ces esprits bienheureux auxquels nous sommes confiés dès notre tendre enfance, le prédicateur applique aux chrétiens persécutés la parole adressée à Abraham : *Maintenant je sais que tu crains Dieu* :

« Si je me suis comporté vaillamment dans le combat, si j'ai fait une confession courageuse, si j'ai supporté tout ce qui m'aura été infligé, alors l'ange pourra me dire : Maintenant je sais que tu crains Dieu. Pourquoi cette parole a-t-elle été adressée à Abraham ? Parce qu'il n'a pas épargné son fils. Rappelons-nous ce que dit l'apôtre, que Dieu n'a pas même épargné son propre fils. Considérez de quelle manière Dieu lutte magnifiquement de libéralité avec les hommes. Abraham a offert à Dieu son fils mortel et il l'a conservé, tandis que

[1] « Fit ergo ipse hostia et sacerdos. » (*Id.*, 6.)

[2] « Fide fixus lætus offer filium Deo. Esto sacerdos animæ filii tui. » (*Id.*, 7.)

Dieu a livré à la mort pour nous tous son fils immortel[1]. Lequel de vous qui m'écoutez entendra à son tour cette parole de l'ange : « Maintenant je sais que tu crains Dieu, parce que tu n'as épargné ni ton fils, ni ta fille, ni ton argent, ni les honneurs du monde, ni ses ambitions, mais que tu as tout méprisé, tout traité comme de la boue pour que tu gagnes Jésus-Christ; tu as tout vendu, et tout donné aux pauvres pour suivre le Verbe de Dieu.

Après quelques explications allégoriques l'homélie se termine ainsi : « Vois ce que c'est que de perdre quelque chose pour Dieu; c'est en réalité retrouver ce qu'on lui a abandonné infiniment multiplié. L'Evangile promet plus encore, il promet que nous recevrons le centuple et par surcroît la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur, auquel soient la gloire et le règne du siècle. »

Après la prédication tous les simples auditeurs se retirent, et la première partie du service religieux se termine par la prière de l'assemblée qui se prosterne devant Dieu, excepté le dimanche et pendant tout le temps pascal, car alors elle doit en priant debout attester sa foi à la résurrection. D'habitude elle se tourne vers l'Orient. Plongée dans un silence religieux, elle fait monter vers Dieu ses supplications. Ce silence est interrompu par la voix de l'officiant qui dirige la prière secrète en rappelant les grands objets qui ne doivent jamais être oubliés.

« Prions, dit-il, prions tous ensemble Dieu par Jésus-Christ. Prions pour la paix du monde et pour les saintes Eglises, pour

[1] « Vide Deum magnifica cum hominibus liberalitate certantem. Abraham mortalem filium non moriturum obtulit Deo; Deus immortalem filium pro omnibus tradidit morti. » (*Id.*, 8.)

l'Eglise universelle et apostolique et pour cette sainte communauté. Prions pour tous les évêques et pour moi votre évêque, pour les anciens, pour les diacres. Prions pour ceux qui sont unis par le mariage, pour les femmes en travail d'enfant. Que le Seigneur ait pitié d'eux tous! Prions pour tous ceux qui portent des fruits de charité et se montrent miséricordieux envers les pauvres et apportent de libérales offrandes comme prémices de leurs biens, afin que les biens éternels leur soient donnés en échange de ces biens périssables. Prions pour l'affermissement des frères nouvellement éclairés. Prions pour que les malades soient guéris et conservés à l'Eglise. Prions pour ceux qui voyagent sur terre et sur mer, pour ceux qui sont condamnés aux mines et aux chaînes de l'emprisonnement au nom du Seigneur et pour ceux qui sont soumis à une longue captivité. Prions pour nos ennemis qui nous haïssent et nous persécutent pour le nom du Seigneur, afin que Dieu apaise leur colère. Prions pour ceux du dehors et pour les égarés. Prions pour toute âme chrétienne. Sauve-nous, ô Dieu, et relève-nous dans ta pitié. Levons-nous et remettons-nous nous-mêmes dans la plénitude de la prière au Dieu vivant et à son Christ.

Parfois cette prière est faite par le diacre. Dans ce cas, après qu'elle est terminée, l'évêque se lève à son tour, et termine cette première partie du culte en priant ainsi :

O Dieu tout-puissant, toi qui habites au plus haut des cieux, Dieu saint qui te reposes dans tes saints, seul souverain, seul roi qui par l'Evangile de Jésus-Christ nous as donné la connaissance de ta gloire et de ton nom, regarde ton troupeau qui est devant toi, garde-le de toute ignorance et de toute mauvaise action, donne-lui de te craindre, de croire en toi et de t'aimer de l'amour véritable. Ecoute les prières de tes fidèles, garde-les du mal; sois leur chef, leur gardien, leur mur de

sûreté. Sauve-les par ta vérité, car ta parole est la vérité, et accorde-leur la vie éternelle [1].

Après cette prière qui a évidemment trait à l'édification que l'on peut retirer de la prédication qu'on vient d'entendre, la seconde partie du culte commence; elle est interdite même au catéchumène qui recevra le baptême dans quelques jours.

« Que les portes soient fermées, disent les *Constitutions apostoliques*, afin qu'aucun infidèle, ni aucun profane ne puisse entrer [2]. » Deux diacres veillent aux portes pour qu'elles ne s'ouvrent qu'aux chrétiens baptisés [3].

Le service eucharistique est ouvert par ce qu'on peut appeler l'offertoire. Les communiants apportent leurs offrandes par l'entremise des diacres. Ces offrandes ne consistent pas seulement dans le pain et le vin de la cène, mais dans les prémices de leurs champs et dans les dons divers de toute nature qui sont confiés à l'évêque comme au représentant et à l'organe attitré et expérimenté des charités de l'Eglise, seul capable de

[1] *Const. apost.*, VIII, 9, 10. Evidemment ces deux prières appartiennent à la première partie du culte, car elles se rapportent tout à fait à ce que Justin Martyr nous a dit de la prière générale faite par l'assemblée entière. D'abord elles sont essentiellement des prières d'intercession et se distinguent ainsi de la prière proprement eucharistique qui se prononce avant la célébration de la sainte Cène. Ensuite le diacre n'adresse pas la prière en son nom, mais il invite l'assemblée à prier elle-même : Ὅσοι πιστοὶ κλίνωμεν γὸνυ — δεηθῶμεν πάντες, συντόνως τὸν Θεὸν διὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ παρακαλέσωμεν. (*Const. apost.*, VIII, 9.)

[2] Φυλατέσθωσαν δὲ αἱ θύραι μή τις ἄπιστος εἰσέλθοι, ἢ ἀμύητος. (*Const. apost.*, II, 37.)

[3] Προσήκει τὰς θυσίας ὑμῶν ἤτοι προσφορὰς τῷ ἐπισκόπῳ προσφέρειν· αὐτὸς γὰρ γινώσκει τοὺς θλιβομένους. (*Const. apost.*, II, 27.)

les distribuer aux frères indigents selon leurs besoins. Cet acte s'accomplit silencieusement et dans le plus grand ordre. Vient ensuite le baiser de paix. Les hommes le donnent aux hommes, les femmes aux femmes. Cet acte si beau s'il est sincère est précédé d'un sérieux avertissement du diacre assistant : « Que nul n'ait rien contre son frère : loin de nous l'hypocrisie [1]. »

Après l'offertoire et le baiser de paix qui sont comme la préface de l'eucharistie proprement dite, le saint mystère commence.

L'évêque se place devant la table eucharistique, il inaugure le service de la cène par ces mots :

L'ÉVÊQUE.

Que Dieu soit avec vous tous.

L'ASSEMBLÉE.

Et avec ton esprit.

L'ÉVÊQUE.

Elevez vos cœurs en haut !
Qu'ils soient au Seigneur !
Rendons grâce au Seigneur.

Vraiment il est juste et raisonnable, ô Seigneur Dieu, père tout-puissant, que l'on te célèbre, que l'on te loue, qu'on célèbre l'eucharistie en ton nom. Il convient que la bouche ne se fatigue pas à te glorifier le jour et la nuit, que ni les lèvres, ni le cœur ne gardent le silence pour t'exalter, ô toi qui as fait le ciel et ce qui est dans le ciel, la terre et ce qui est sur la terre, la mer, les sources, les fleuves, les étangs et tout ce qu'ils renferment, toi qui as fait l'homme à ton image et à ta

[1] Μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει. (*Const. apost.*, II, 57.

ressemblance, et qui l'avais placé dans la félicité du paradis. Quoique tombé tu ne l'as ni dédaigné ni abandonné, ô Dieu bon, mais tu es revenu à lui le rappelant et l'élevant à toi par la loi et par la prophétie, et maintenant tu le renouvelles par ce mystère céleste redoutable et vivifiant. Et tu as accompli toute cette œuvre par ta sagesse qui est la lumière véritable, par ton fils unique, notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ. C'est par lui que nous faisons l'eucharistie en ton nom, comme au sien et à celui du Saint-Esprit; nous t'apportons cette offrande raisonnable et non sanglante[1], que t'offrent, ô Seigneur, toutes les nations depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant, de l'Orient à l'Occident, car grand est ton nom. Parmi tous les peuples et en tout lieu on te présente l'encens, le sacrifice et l'oblation.

Ce caractère eucharistique du nouveau sacrifice qui exclut toute idée d'expiation, puisqu'il se résume dans l'action de grâce, et qui n'est pas autre chose que l'offrande spirituelle et non sanglante de l'Eglise rachetée, était marqué d'une manière plus expresse encore dans les paroles suivantes : « O Seigneur, nous te rendons grâce par ton Fils bien-aimé Jésus-Christ que tu as envoyé dans les derniers temps pour être notre Sauveur et notre Rédempteur, l'ange de ton conseil. C'est lui, le Verbe qui vient de toi, par lequel tu as tout fait. Et tu l'as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge. Il a été fait chair et porté par cette vierge. Il a été manifesté ton fils par le Saint-Esprit, afin qu'il accomplît ta volonté et qu'il te fît un peuple nouveau en étendant ses mains sur la croix. Il a souffert pour déli-

[1] Προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην. (Bunsen, *Antenicæna*, III, p. 109.)

ver les souffrants qui se confient en lui. C'est par ta volonté qu'il a été en passion pour vaincre la mort, rompre les fers de Satan, le fouler brisé à ses pieds, élever les saints et manifester la résurrection. [1] »

Après cette invocation, le pain et le vin de la communion sont pris sur la table des offrandes et déposés sur la table eucharistique. A ce moment le cœur chrétien déborde d'actions de grâces. Il semble que la prière de supplication que nous avons placée à la fin de la première partie du service, ait été reprise à ce moment dans l'Eglise contemporaine d'Origène et ait eu une sorte de redoublement; du moins, c'est ce qui ressort de la liturgie grecque dite de Marc, qui est postérieure à la liturgie éthiopienne. Dans ce cas, la prière de supplication qui précédait l'eucharistie devait être beaucoup plus succincte, tous les développements étant réservés pour l'oraison eucharistique qu'un diacre prononçait devant la table de communion. Quelques-uns de ces nouveaux développements sont fort beaux, et empreints d'une poésie sublime et tendre. Jamais la confiance dans l'immense bonté de Dieu n'a été exprimée d'une manière plus touchante que dans ce fragment : « En dehors de toi nous ne connaissons personne. Tu es notre Dieu, l'espoir des délaissés, le secours des abandonnés, le relèvement de ceux qui sont tombés, le port des naufragés. Tu es le médecin des âmes et des corps [2]. »

Les bienfaits de la Providence pour le soutien de

[1] « Gratias agimus tibi, Domine, per dilectum filium tuum Jesum Christum quem in ultimis diebus misisti. » (*Id.*, p. 108.)

[2] *Id.*, p. 109.

la vie physique sont énumérés et dépeints par des traits précis qui nous transportent au bord du Nil, comme dans ce passage :

« Envoie les pluies fécondantes sur les lieux desséchés, renouvelle la face de la terre afin qu'elle refleurisse sous leurs ondées. Que l'eau du fleuve monte à la hauteur favorable pour que grâce à son élévation nos champs soient rafraîchis et fécondés. Bénis, ô Dieu, et couronne l'année avec les trésors de ta munificence pour les pauvres, les veuves, les orphelins et les étrangers, car les yeux de tous sont tournés vers toi.

Si ces requêtes n'ont pas toujours fait partie de la prière proprement eucharistique, et paraissent avoir été mieux placées dans la première partie du culte, il n'en est pas de même des suivantes qui ont trait à la commémoration des chrétiens qui ont devancé leurs frères dans le ciel.

« Que les âmes de ceux qui se sont endormis dans la foi du Christ reposent en toi; souviens-toi de nos pères, des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs, de toute âme qui a cru à ton Christ. Nous en faisons aujourd'hui la commémoration pour que tu leur donnes le repos dans le royaume des cieux[1]. Donne-nous d'avoir notre part et notre héritage avec tous tes saints. »

La prière en faveur des chrétiens qui venaient d'apporter leurs offrandes à l'évêque est tout à fait à sa place au moment où on vient de prendre le pain et le vin de la cène sur la table des oblations. Elle est ainsi conçue :

« Reçois, ô Dieu, dans ton ciel de sainteté et sur l'autel spirituel de ton sanctuaire céleste, par la main de tes archanges.

[1] Τὰς ψυχὰς ἀναπαύσον. (*Id.*, p. 113.)

les sacrifices d'action de grâces de ceux qui veulent te les présenter, sans regarder si leurs offrandes sont petites ou grandes, publiques ou secrètes, ou même quand ils n'auraient à t'offrir que leur désir. Reçois nos oblations de ce jour comme tu as accepté celle d'Abel et les sacrifices d'Abraham et de Zacharie, comme tu as accueilli les aumônes du centenier Corneille et les deux deniers de la veuve; donne-leur les biens célestes en échange des terrestres. »

La prière se termine par une doxologie pleine d'ampleur invitant la création entière à louer Dieu.

« Le ciel et la terre, dit encore l'évêque, sont remplis de ta gloire sainte par la manifestation de Jésus-Christ, notre Seigneur, notre Dieu, notre Sauveur. Purifie, ô Dieu, le sacrifice de notre adoration, par l'illumination de ton esprit. »

Toujours debout devant la table sainte, l'évêque redit les paroles de l'institution :

« Prenant le pain Jésus-Christ rendit grâces, et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps qui est rompu pour vous. De même il prit la coupe et dit : Ceci est mon sang qui est répandu pour vous. Quand vous ferez cela, vous le ferez en mémoire de moi.

La prière de consécration est alors prononcée.

L'ÉVÊQUE.

« O roi du ciel, Dieu tout-puissant, rappelant la mort et la résurrection de ton fils Jésus-Christ nous te présentons ce pain et ce vin qui sont à toi et que nous devons à ta munificence. Nous te demandons, ô Dieu de bonté qui aimes l'homme, répands ton Saint-Esprit sur nous, sur ces pains et sur cette coupe, offrande de ton Eglise. Donne la sainteté à tous ceux qui y participent, de telle sorte qu'ils soient remplis de ton Esprit-Saint en confirmation de leur foi. Qu'ils te célèbrent et te louent en ton fils Jésus-Christ, dans lequel soient à toi

l'honneur et la puissance dans la sainte Église au siècle des siècles. Amen.

LE PEUPLE.

Tel il était, il est et il sera de génération en génération et au siècle des siècles.

Suit une ardente prière pour que les communiants participent dignement au sacrement avec des cœurs purifiés; elle se terminait fréquemment par l'oraison dominicale répétée par le peuple.

Seigneur, Seigneur, s'écrie l'évêque reprenant la cinquième des prières de l'oraison dominicale, ne nous induis pas en tentation, délivre-nous du mal. Car dans tes compassions immenses tu sais que notre grande faiblesse nous rend la victoire impossible; avec la tentation donne-nous l'issue et la victoire.

O Dieu tout-puissant, tandis que nous recevons ce saint mystère, donne-nous la force de ne pas pécher, bénis-nous tous en Jésus-Christ auquel comme à toi et au Saint-Esprit soient la puissance et la gloire à jamais [1].

LE DIACRE.

Vous qui vous tenez debout, courbez vos fronts. O Seigneur éternel, qui connais les choses secrètes, ton peuple a courbé sa

[1] Nous avons combiné dans ce passage les deux versions de la liturgie de Marc. (Bunsen, *Antenicæna*, III, p. 116, 117.) On voit dans l'une comme dans l'autre la juxtaposition du point de vue spiritualiste et du point de vue sacramentaire, sans qu'il soit possible de marquer exactement les surcharges. Dans la version grecque les espèces eucharistiques font partie des offrandes en blé et du vin : Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου. Rien de plus correct que cette expression qui s'est bientôt surchargée de gloses impliquant une sorte de transformation magique du pain et du vin consacrés, sans qu'on en puisse rien tirer de précis. Le document grec est également supérieur au document éthiopien, en ce que l'assemblée demande le Saint-Esprit d'abord pour les assistants avant de l'invoquer sur les espèces eucharistiques : Ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα.

tête devant toi et ils ont brisé la dureté de leur cœur et de leur chair [1]. Regarde du haut des cieux et bénis ces frères et ces sœurs. Incline tes oreilles vers eux et exauce leur prière. Fortifie-les par la vertu de ta droite et garde-les des passions mauvaises. Garde leur âme comme leur corps. Augmente leur foi et notre foi et notre crainte, au nom de ton Fils unique auquel comme à toi et à l'Esprit-Saint soient la louange et la puissance au siècle des siècles. Amen.

Ce peuple agenouillé et courbé devant Dieu, s'offrant à lui tout entier dans l'immolation du cœur et de l'esprit, voilà le grand et vivant sacrifice de l'Eglise. Rien n'en peut rendre la solennité profonde. Il n'y a plus qu'à le sceller par la participation effective au sacrement. La voix de l'évêque retentit dans ce silence plein de soupirs et de larmes :

Les choses saintes aux saints.

LE PEUPLE.

Un seul Père saint,
Un seul Fils saint,
Un seul Esprit-Saint !

La parole ne suffit plus pour rendre les sentiments de l'Eglise, au moment de recevoir les gages sacrés de l'amour rédempteur. Elle chante un des psaumes des louanges, qui est souvent le psaume XXXIV.

Je bénirai l'Eternel en tout temps.
Sa louange sera toujours dans ma bouche.

[1] « Declinaverunt tibi capita sua populus tuus et tibi subjecerunt duritiem cordis et carnis. » (Bunsen, *Antenicæna*, p. 110.)

Que mon âme se glorifie en l'Eternel !
Que les malheureux écoutent et se réjouissent.
Exaltez avec moi l'Eternel, célébrons tous son nom.
L'ange de l'Eternel campe autour de ceux qui le craignent
Et il les arrache au danger.
Sentez et voyez combien l'Eternel est bon !
Heureux l'homme qui cherche en toi son refuge.

Parfois aussi l'Eglise redit cet hymne incomparable qui exprime pour tous les temps les plus ardentes aspirations de l'âme fille de Dieu :

Comme une biche soupire après les courants d'eau,
Ainsi mon âme soupire après toi, ô Dieu !
Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant.
Quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ?
Mes larmes sont ma nourriture jour et nuit,
Pendant qu'on me dit sans cesse : Où est ton Dieu ?
Pourquoi t'abats-tu, mon âme, et gémis-tu au dedans de moi ?
Espère en Dieu, car je le louerai encore.
Il est mon salut et mon Dieu.
Un flot appelle un autre flot au bruit de tes ondées.
Toutes les vagues et les flots ont passé sur moi.
Mes os se brisent quand mes persécuteurs m'outragent
En me disant sans cesse : Où est ton Dieu ?
. . . .
Pourquoi t'abats-tu, mon âme, et gémis-tu au dedans de moi ?
Espère en Dieu, car je le louerai encore.
Il est mon salut et mon Dieu [1].

Pendant que le cantique inspiré retentit encore, la pain eucharistique est rompu, puis la coupe passe de main en main. Les dernières prières s'élèvent au ciel :

[1] Traduction de M. Segond.

« O Dieu souverain, père de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, nous te rendons grâce de ce que nous avons participé à ton saint mystère. Fais qu'il ne nous soit pas en accusation et en condamnation, mais qu'il renouvelle notre âme, notre corps, notre esprit par Jésus-Christ[1].

La bénédiction termine le culte.

L'ÉVÊQUE.

Que le Seigneur soit avec vous tous.
O Dieu éternel qui régis toutes choses,
Père de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ,
Protége-les, assiste-les, qu'ils soient gardés par leurs anges.
Fortifie-les dans la crainte par ta majesté. Purifie leur esprit pour qu'ils pensent tes pensées, donne-leur de croire tes vérités, de vouloir tes volontés, accorde-leur la paix sans péché et sans colère par ton Fils.
Que le Seigneur soit avec vous.

LE PEUPLE.

Et avec ton esprit.

L'ÉVÊQUE.

Allez en paix.

C'est ainsi que se célébrait le culte chrétien au troisième siècle, non sans quelques innovations dangereuses, mais avec une grandeur simple, une effusion de louanges et un élan de prières qui en faisait un acte véritable d'adoration, le sacrifice réel et moral de l'Eglise, dans la prière et l'action de grâces. L'art en est encore presque absent, bien qu'un lyrisme plein de largeur et de flamme jaillisse spontanément de ces cœurs pénétrés. L'esprit

[1] Εὐχαριστοῦμεν σοι. (*Antenicæna*, p. 25.)

divin souffle encore librement au travers de ces formes simples. Jamais il n'a courbé plus profondément dans la poudre l'âme pénitente, et ne l'a relevée plus haut dans la joie de son pardon et la ferveur de sa gratitude. L'autel proprement dit manque encore, mais il est dans tous les cœurs. Il est surtout dressé dans les prétoires et les cirques, partout où coule le sang des confesseurs. Nous n'avons pas craint de reproduire dans leur abondance un peu monotone les prières de l'Eglise, car c'est ainsi que se formait cette atmosphère pénétrante qui enveloppait l'âme chrétienne, la préservait des souillures du monde païen, et la rendait capable des plus hautes vertus et des plus héroïques souffrances. Rien ne montre mieux ce qu'était le Christ pour elle. Il était tout ensemble le Verbe créateur et le Sauveur charitable, le fils de Dieu, le frère et l'ami. Elle trouvait des paroles de feu pour exprimer sa tendre vénération pour lui. Voilà pourquoi l'unitarisme lui parut, dès sa première manifestation, l'hérésie du cœur aussi bien que celle de l'esprit. La foi dans le Christ-Dieu était inscrite au plus profond de son âme; chacune de ses prières exprimait cette foi qui était sa raison d'être. Ce n'est pas à l'Eglise de ces premiers siècles que le divin maître eût pu dire comme au pharisien de Naïn : « Tu m'as reçu, mais sans me donner un baiser. » La pécheresse arrosant ses pieds de pleurs et de parfums ne lui a pas montré plus d'amour que l'Eglise des martyrs. Qu'est-ce que l'Eglise en réalité, si ce n'est une pécheresse pardonnée adorant le Christ?

Le culte tel que nous l'avons décrit était le culte ordi-

naire qui se célébrait, soit tous les jours comme en Egypte, soit le dimanche. Nous avons déjà décrit ses solennités spéciales pour la cérémonie du baptême et pour le temps pascal. La plus émouvante de ces cérémonies était certainement l'ensevelissement des martyrs dans la crypte des catacombes à la lueur des flambeaux et au chant des cantiques. Toutefois, comme l'essentiel pour une religion qui prétend pénétrer la vie entière n'est pas l'exception, mais la pratique constante, il importait avant tout de nous faire une idée juste et vivante du culte habituel de l'Eglise. C'est dans cette adoration de la maison de prière que la vie chrétienne se retrempait incessamment; elle en était toute pénétrée dans son cours constant. Cet accord entre le culte public et le service de Dieu dans l'existence journalière est le trait caractéristique d'une religion sincère, dégagée de tout pharisaïsme; il ressortira avec éclat du tableau que nous avons encore à tracer de la vie morale des chrétiens au sein du paganisme.

LIVRE III

LA VIE MORALE DES CHRÉTIENS AU DEUXIÈME ET AU TROISIÈME SIÈCLE

—

CHAPITRE I

LE PRINCIPE DES RÉFORMES MORALES DE L'ÉGLISE EN FACE DES ESSAIS DE RÉNOVATION SOCIALE DANS L'EMPIRE ROMAIN

§ I. *Principe des réformes sociales de l'Eglise.*

Nous avons vu le christianisme organiser les pouvoirs dans l'Eglise et instituer son culte conformément à ses principes. Religion de la rédemption, partant de la pleine réconciliation entre l'homme et Dieu, il a aboli tout ce qui rappelait l'état antérieur de séparation. Dans la sphère du gouvernement ecclésiastique il a créé l'égalité religieuse, tout homme étant un prêtre et un roi depuis qu'il peut s'approcher librement de Dieu. Dans la sphère du culte, il a fait de chaque maison un sanctuaire et de chaque jour un jour sacré, il a fondé l'adoration perpétuelle de la vie sainte. Ce n'est pas seulement tout fils de l'humanité qui est reconquis au service de son Dieu, sans qu'il y ait place au sacerdoce spécial, c'est encore chaque moment de son existence qu'une religieuse inspiration doit pénétrer. La même unification s'opère dans le domaine de la vie morale. La no-

tion spiritualiste du culte l'a déjà réalisée par anticipation. Une fois que chaque jour et chaque heure font partie du service de Dieu, il s'ensuit que toutes les diverses formes de l'activité humaine doivent être soumises au but général et supérieur de la vie.

Au nom de ces principes le christianisme s'est affranchi du dualisme païen qui, identifiant la matière au mal, tantôt poussait à un ascétisme absolu, pour détruire l'élément mauvais qu'il désespérait de dompter, tantôt lui lâchait les rênes comme à une force indisciplinée, fatalement rebelle au joug moral. La religion nouvelle acceptera, au contraire, toutes les grandes forces de l'activité humaine, telles que la famille, le service de la patrie, le travail productif, l'art; seulement elle les ramènera à son but général qui est le service de Dieu, la sainteté, et elle les pénétrera de son principe. Elle sera par là même poussée à opérer les réformes sociales les plus importantes, quoique pendant longtemps elle doive les renfermer dans l'enceinte de la vie privée. C'est ainsi que se formera peu à peu une puissance d'opinion qui, quand elle aura acquis la prépondérance, finira par transformer les institutions et la société elle-même.

Nous pouvons néanmoins nous attendre à ce que dans cette sphère, comme dans la sphère ecclésiastique et dans le culte, l'Eglise chrétienne ne se maintiendra pas à la hauteur de son idéal; elle ne parviendra pas à réformer complétement l'existence naturelle, et alors elle sera entraînée à chercher la perfection à la façon du brahmane, et à ressusciter en quelque sorte le dualisme. L'ascétisme sera au fond sa défaite et son

abdication, et, dans son développement, la mesure de l'impuissance du christianisme à pénétrer du levain évangélique la vie humaine. Toutefois, ce ne sera pour lui qu'une défaite partielle, et quand il s'y résignera, il aura eu le temps de modifier profondément la famille et la vie sociale. Avant d'en venir à placer la perfection dans le conseil évangélique qui n'est destiné qu'à une élite et qui fait de la réalisation complète du principe moral une exception en laissant la masse à une demi-sainteté, il inaugurera courageusement au foyer de ses disciples la grande rénovation dont sortira la société moderne qui porte son empreinte malgré toutes ses inconséquences.

La religion nouvelle s'est bien gardée de déclarer la guerre à l'empire romain et à ses institutions civiles, elle savait au contraire qu'elle lui était nécessaire, que la société humaine ne pouvait se passer d'elle, qu'elle seule enfin était capable de la maintenir. Un de ses premiers apologistes, animé de son plus pur esprit, l'a comparée à l'âme répandue dans le corps ; quoique invisible, elle en unit toutes les parties et le fait vivre. Tel le christianisme maintient seul le monde en restaurant les principes moraux qui sont les principes vitaux de toute société humaine [1]. Nous voilà bien loin de l'illuminisme ascétique qui fuit au désert les yeux fixés sur le ciel, d'où il attend le feu vengeur qui consumera un monde condamné.

Si nous cherchons à déterminer le caractère dominant des grandes réformes que la jeune Eglise a opérées

[1] *Epître à Diognète*, c. 6.

dans l'humble sphère de la vie privée, nous reconnaîtrons qu'elles tendent toutes à restaurer la véritable idée d'humanité, à abaisser les barrières élevées entre les hommes, et à restaurer l'unité humaine toujours mutilée par le paganisme. Toutes les institutions politiques ou domestiques de l'ancien monde reposent sur l'inégalité. Il ne voit jamais l'homme dans l'homme, mais toujours la nationalité, le rang, la condition, le sexe, l'âge, tout autant de motifs d'établir des distinctions devant le droit civil qui cesse d'être le droit en devenant le privilége. Il ne pouvait en être autrement tant que la religion païenne subsistait, car l'idée humaine ne se révèle que dans la lumière de la véritable idée divine. Il faut croire au Père du genre humain pour que la fraternité l'emporte sur les diversités naturelles ou artificielles.

Le judaïsme, qui reposait tout entier sur le dogme de l'unité de Dieu, avait constitué la famille sur une base bien plus large que le paganisme; mais il maintenait de la manière la plus âpre la distinction des nationalités, il y était contraint par sa loi fondamentale qui interdisait tout contact avec les nations étrangères. Israël seul était la race élue et sainte, bien qu'il dût plus tard ouvrir ses rangs à la gentilité, car l'idée de la grande réconciliation humaine planait au-dessus de son farouche exclusivisme comme un idéal à atteindre; elle brillait comme une étoile à l'horizon prophétique, mais sa clarté lointaine ne pouvait suffire à modifier les institutions du présent. Le christianisme, tout en acceptant l'idée religieuse du mosaïsme, l'élargissait singu-

lièrement. L'Evangile était un monothéisme attendri, désarmé d'éclairs, la religion du Calvaire, et non plus celle du Sinaï, ouvrant à tous les fils d'Adam les bras paternels pour s'y confondre dans un même pardon et une même réhabilitation. Voilà pourquoi seul il pouvait prononcer en lui donnant toute sa portée cette grande parole qui résume toute sa réforme morale et sociale : « Devant le Christ, il n'y a plus ni grec, ni juif, ni esclave, ni libre. » Appliquer sans délai un tel principe à la maison de famille, c'est ouvrir une ère nouvelle, c'est préparer la rénovation du droit en commençant par celle des mœurs. « Nous qui refusions de recevoir des étrangers dans nos maisons, dit Justin martyr, à cause de la différence des mœurs, depuis que nous connaissons le Christ, nous ne faisons aucune difficulté de vivre avec tous les hommes[1]. »

Le Dieu de l'Evangile n'est pas seulement la charité suprême, il est encore la pureté sans tache, l'absolue sainteté, et cette sainteté était apparue dans la personne du Christ sous une forme humaine pleine de simplicité et de douceur. Elle devait se refléter dans la vie de ses disciples, en transformant toutes leurs relations. Aussi la famille chrétienne n'est-elle pas seulement élargie et affranchie de l'exclusivisme intraitable du paganisme, mais encore sauvée de la corruption qui altérait tous les liens d'affection. Ces liens étaient pour les êtres faibles des chaînes tout ensemble pesantes et

[1] Πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι. (Just., *Apol.*, II, p. 61. Edit. de Cologne, 1686.)

infâmes. Cette seconde réforme est étroitement liée à la première; le même principe qui fait rétablir l'unité ou l'égalité humaine ramène à la pureté. Respectant dans tout homme une créature de Dieu et un racheté du Christ, le chrétien reconnaîtra en lui son frère et son égal, et c'est par ce même motif qu'il croirait abominable de le traiter comme un instrument de plaisir ou de flétrir dans sa personne l'image du Créateur. Il sait d'ailleurs qu'il est tenu à faire resplendir cette image toujours plus pure dans sa propre âme et dans sa vie. Il croit en un Dieu dont la bonté n'est pas faiblesse et qui, selon le mot hardi et poétique de ses livres sacrés, est un feu consumant pour le mal. C'est ainsi que la religion nouvelle, sans déserter le monde comme on le lui reproche à tort, sans rejeter aucun des éléments variés de la vie terrestre, travaille à la réformer et à l'épurer. Elle affranchit l'idée humaine des étroitesses qui la limitent et des souillures qui l'altèrent, elle la dégage large et pure de tout ce qui la restreint ou la corrompt. Il se trouve, en définitive, qu'elle s'enrichit de ce qui semble l'appauvrir, et qu'en renonçant aux immunités qu'un paganisme dévergondé s'accorde dans la sphère de la vie privée ou publique ou dans celle de l'art, elle n'a rejeté que le germe de mort mêlé à cette existence brillante, le ver rongeur caché sous l'éclatante floraison. Elle vivifie ce qu'elle semblait retrancher ou amoindrir; la notion de la famille, de l'Etat et de l'art, sortira renouvelée et agrandie du creuset de ses libres sacrifices. Rien ne purifie comme une flamme d'holocauste. Elle ne dévore que ce qui est empoisonné et stérile.

Nous aurons à suivre cette régénération sociale opérée par le christianisme dans les diverses sphères où elle s'est silencieusement poursuivie, sans oublier la défaillance partielle qui a sitôt incliné vers l'ascétisme quelques-uns de ses disciples les plus ardents et les plus nobles.

On ne peut se faire une juste idée de l'histoire morale du christianisme du second et du troisième siècle, si on ne se replace par l'esprit dans la société gréco-romaine, au sein de laquelle il s'implantait peu à peu.

Nous n'avons pas la prétention de refaire le tableau que nous avons tracé dans notre introduction de l'époque qu'on a appelée tantôt la décadence romaine, tantôt la paix romaine, suivant le point de vue sévère ou indulgent qui dictait les appréciations. Nous nous bornerons aux traits essentiels; nous ne reviendrons au mouvement des idées qui nous avait surtout occupé qu'autant qu'il sert à éclairer la vie sociale. Nulle période historique n'a soulevé plus de contradictions. Souvent louée sans mesure, elle a été décriée sans merci; c'est qu'on y cherchait matière à controverse ou à apologie; c'était toujours le christianisme qu'on voulait ou diminuer ou exalter, soit qu'on relevât, soit qu'on abaissât la société au sein de laquelle il est apparu. Il faut écarter toute idée préconçue, tout préjugé passionné et reconnaître dans cette mémorable époque le plus singulier mélange de bien et de mal qu'on ait jamais rencontré. Rien dans l'histoire de l'ancien monde n'est si vil que ses bas-fonds qui s'étendent très-loin; rien n'est si noble et si pur que ses cimes.

Seulement il s'agit de savoir si ces sommités sont isolées, ou bien si elles laissent découler dans la plaine des eaux vivifiantes, si le souffle de réforme qui est dans l'air est capable de ranimer une société affaissée sur elle-même, si les sages couronnés, qui seront l'éternel honneur de l'esprit humain, font autre chose qu'éclairer d'un pur rayon la fin d'un monde dépourvu d'un principe de régénération. Il s'agit surtout de savoir comment la réforme chrétienne a accompli sa tâche dans ce monde bigarré qui renferme les tendances les plus contradictoires et constitue, avec tous les débris des institutions vieillies et des anciens systèmes, un nouveau chaos où le pire se heurtera avec le meilleur, jusqu'à ce qu'une création nouvelle s'en soit dégagée sous un souffle qui ne peut venir de son épuisement.

§ II [1]. *La famille païenne.*

Un certain adoucissement s'est produit dans les mœurs au commencement de l'empire, coïncidant avec

[1] Sur l'essai de réforme sociale tenté dans l'empire romain, nous nous en rapportons aux écrivains du temps, surtout aux poëtes comiques, aux romanciers et aux épistolaires. En fait d'ouvrages modernes nous citerons les suivants :

1) En première ligne et comme source indispensable, les inscriptions d'*Orelli* complétées par Henzen : *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio ad illustrandam Romanæ antiquitatis disciplinam accommodata.* Orellius. — Henzen, Turin, 1828-1856.

2) *Mœurs romaines du règne d'Auguste à la fin des Antonins,* par L. Friedlænder, traduction par Ch. Vogel. 4 vol. Paris, Reinwald, 1874.

3) *Handbuch der Rœmischen Alterthümer* begonnen von W. A. Becker fortgesezt von Joachim Marquardt, fünfter theil. — Rœmische Privatalthertbümer, Leipzig, 1864.

4) *La religion romaine d'Auguste aux Antonins,* par Auguste Boissier. 2 vol. Paris, Hachette, 1874.

5) *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à la*

un élargissement dans les idées. Cependant le principe fondamental de l'ancienne société romaine subsiste, prêt à se redresser dans son âpre rudesse, comme une barre de fer un moment détendue; le séparatisme qui sacrifie l'idée de l'humanité aux différences secondaires ou artificielles n'a point cédé aux aspirations des esprits élevés qui surpassent et devancent leur temps; il subsiste dans la maison de famille comme au forum, bien que quelque peu modifié dans le sens de l'équité et de la bienveillance. C'est qu'en réalité les anciennes croyances qui l'ont fondé n'ont pas été réellement remplacées dans la conscience humaine, elles y sont émoussées, mais aucune foi religieuse puissante n'y a écrit une loi nouvelle qui puisse transformer les institutions. Il ne faut pas s'y tromper, les modifications profondes dans la législation ont beau conserver la forme froide et abstraite du droit civil, elles ont commencé toujours par être tracées en lettres de feu dans l'âme vivante d'une nation, et pour cela il ne faut rien moins qu'une révolution morale. C'est ce qui a manqué à la société romaine au commencement de notre ère. Elle a dû en grande partie les progrès très-incomplets de sa législation à l'affaiblissement de la foi religieuse qui avait constitué le foyer antique. Comme cette foi n'est pas réellement remplacée, c'est le scepticisme moqueur ou licencieux qui le plus souvent abaisse la barrière des classes

fin du règne des Antonins, par Victor Duruy. Vol. V. Hachette, 1876.

6) *Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le Christianisme.* Ouvrage couronné par l'Académie française, par Charles Schmidt, professeur à la Faculté de Strasbourg. 1853.

7) *Les apôtres. — Saint Paul. — L'Antechrist,* par Ernest Renan.

sans pourtant la renverser, et avec lui se perd la moralité relative des jours anciens. La famille romaine est à la fois élargie et pervertie par l'empire, et malheureusement son élargissement est bien moins réel et progresse bien plus lentement que sa corruption. Elle court le risque de périr par l'abandon de la foi religieuse, sans aboutir à un véritable affranchissement qui mette fin à son principe d'exclusion. Les idées plus humaines qui circulent dans l'air au sein de cette dégradation croissante des mœurs ressemblent à ces lueurs brillantes et fugitives qui s'élèvent le soir des grands marécages, — elles ont leur éclat vacillant et ne peuvent donner une sûre lumière.

La société, pas plus que l'homme, ne vit seulement de pain; elle vit d'une idée morale et religieuse qui lui sert de ciment, et qui seule est capable de faire triompher la loi sur la force, un certain ordre établi sur le déchaînement des intérêts et des convoitises contraires. Le droit n'existe que là où l'obligation morale est reconnue, et celle-ci s'appuie toujours, dans un peuple, sur une croyance religieuse. Un Dieu est dans toute loi, selon le mot sublime de Sophocle. La cité antique a dû toute sa force et toutes ses imperfections à l'idée divine sur laquelle elle reposait. C'est cette idée qui a maintenu sa cohésion et fait sa durée. La croyance religieuse qui en Grèce et à Rome a présidé à la formation et à la conservation de la cité, était singulièrement étroite et puissante[1]. C'est la famille qui est

[1] *La Cité antique*, par Fustel de Coulanges. Paris, Hachette.

d'abord constituée par elle ; la patrie n'en a été que l'extension naturelle. Chose remarquable! ce qu'il y a de plus vivant, de plus puissant dans la famille, c'est le souvenir de ceux qui ne sont plus. Il semble que la majesté de l'être immortel lui soit apparue sur la face pâlie du père après qu'il eut rendu le dernier souffle; elle ne croit pas l'avoir perdu; l'immortalité a brillé au travers de la destruction, et la première fois qu'elle a entrevu un monde invisible et supérieur, c'est au bord de la fosse où elle déposait son chef. Elle sent son esprit flotter autour d'elle, elle y reconnaît le divin, et elle adore ses mânes après avoir déposé ses cendres sous la pierre du foyer qui devient une pierre sacrée. Le culte domestique des mânes ou des pénates est le culte primitif de la famille. C'est autour de ce foyer, qui est à la fois une tombe et un autel, qu'elle se réunit; chaque repas commence par une libation aux mânes; il faut en leur présence se purifier de toute souillure et ne jamais négliger le sacrifice qui les honore. Certes il y avait une grande puissance morale dans ce sentiment profond mêlé de tendresse et de terreur qui place toute la vie domestique sous la protection de l'ancêtre devenu Dieu; mais c'est à cette croyance que la famille antique doit aussi sa dure étroitesse. Rien n'est plus inhospitalier que ce foyer qui n'appartient qu'à la descendance directe et masculine de l'ancêtre. Ce qui est surtout honoré en lui, c'est le générateur qui est supposé conserver et protéger la vie qu'il a produite; c'est à son héritier qu'il en a légué le flambeau, — *lampade vitæ*. — Lui seul est le prêtre de la

maison et nul ne peut participer au sacrifice s'il n'est de sa lignée directe. L'étranger profanerait l'acte sacré, sa présence suffirait à troubler les mânes; aussi le tombeau de l'ancêtre est-il caché avec soin sous une pierre qui n'est connue que de la famille. Le culte des morts est essentiellement familial, comme l'indique cette expression caractéristique *parentare*[1], faire acte de parenté. — Le mort qui n'a pas laissé de fils ne reçoit pas d'offrandes, dit Lucien[2]. On le voit, la famille est un monde fermé, et dans ce monde fermé le même principe de séparation domine encore. La femme ne participe au culte domestique que par l'homme; c'est par son père tant qu'elle est à son foyer et par son mari dès qu'elle est incorporée à une famille nouvelle, — de là sa perpétuelle minorité, son incapacité civile. L'enfant est dans la même dépendance vis-à-vis du père; il n'est de la famille que quand il a été reconnu, accepté par lui, et il reste placé sous l'autorité absolue du représentant de l'ancêtre divin. Primitivement les esclaves n'ont aucun droit au sacrifice, ils sont comme les excommuniés de la maison, et peuvent être réduits à l'état de vils instruments. Le droit familial exclut absolument le droit humain; il y a contradiction entre l'un et l'autre, au nom même de la religion du foyer qui se rapporte à la divinité la plus jalouse qu'on puisse concevoir. Quand plus tard la famille s'agrandit par son alliance avec d'autres familles qui constituèrent la tribu, quand l'alliance des tribus forma la cité, celle-ci ne fut qu'un foyer élargi

[1] Cicéron, *De legibus*, II, 26. Fustel de Coulanges, *Cité antique*, p. 33.
[2] Lucien, *De luctu*.

qui laissa subsister à côté de lui les foyers et les cultes privés.

Les divinités domestiques s'encadrèrent plus tard dans le polythéisme naturaliste, né du saisissement qu'éprouva l'âme humaine devant les grands aspects de la nature, et surtout devant la manifestation de sa double force de production et de destruction. Elle les personnifia sous l'influence de ce sentiment du divin qui est en elle et qu'elle répand sur tous les êtres créés, avant de remonter à son principe et de le ressaisir dans sa pureté. Les dieux enfantés par la conscience grecque ou romaine remplirent pour la cité le même rôle que les mânes pour la famille. C'étaient les pénates de la patrie, qui elle aussi avait son foyer ; à Rome on l'avait placé dans le temple de Vesta, où devait brûler un feu perpétuel. Le même exclusivisme qui avait régné dans la maison, régnait dans la cité; elle ne connaissait ni l'étranger, ni l'esclave; la population intermédiaire entre les esclaves et les familles qui avaient droit au sacrifice était regardée comme profane; elle se rattachait à la patrie par une chaîne d'asservissement bien plutôt que par un lien moral. De là la ligne profonde de démarcation entre les plébéiens et les patriciens ou *patres*, c'est-à-dire héritiers des ancêtres. — De là ce droit domestique qui donnait au père la souveraineté absolue sur l'enfant et la femme, qu'il pouvait juger, condamner et faire exécuter au foyer, comme étant le seul roi de la famille, et son seul prêtre. De là ces lois d'héritage si dures pour la femme, qui ne peut hériter en personne, parce que, le culte se transmet-

tant de mâle en mâle, l'héritage qui perpétue la propriété sacrée doit suivre le culte. Le fils seul sacrifie après son père; voilà pourquoi il est *seul héritier*, et quand il vient à manquer, les biens vont au collatéral mâle ou à l'agnat. La filiation naturelle ne crée aucun droit si elle ne coïncide pas avec la filiation légale, avec celle qui est reconnue par le père comme continuant la lignée des ancêtres; aussi la première cède-t-elle toujours devant la seconde, qui est souvent créée par l'adoption. Le droit de tester n'existe pas dans cette antique constitution de la famille; l'homme n'est maître ni de ses biens ni de lui-même; il appartient tout entier à sa maison, c'est-à-dire à ses ancêtres et à sa postérité[1].

Ce droit si étroit et si dur fut, dans le cours des siècles, tempéré par plus d'un compromis, surtout à Rome. Les plébéiens y devinrent assez puissants pour avoir leur culte à eux et s'assurer, dans une grande mesure, le droit politique. Néanmoins, la ligne de démarcation subsista toujours; la séparation demeura absolue entre les hommes libres et les esclaves aussi bien qu'entre les fils de la cité et les étrangers, c'est-à-dire entre la patrie et le reste du monde.

Il est certain que tant que la foi religieuse fut intense, elle conféra à cet état social une force extraordinaire et exerça sur les mœurs une influence salutaire. L'adultère, dans cette rigoureuse organisation de la famille romaine, était considéré comme un sacrilége,

[1] Fustel de Coulanges, *Cité antique*, p. 80. Voir aussi Troplong : *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*. Paris, Hachette, 1868. C. 3.

car il bouleversait à la fois le droit civil et le droit religieux. La matrone romaine filant de la laine au foyer était considérée comme la gardienne du feu sacré; la maternité conservait sa chaste dignité. Le père était investi d'une majesté réelle, bien que le joug qu'il faisait peser sur la maison entière parût souvent très-dur. L'idée de la divinité était sans doute bien rabaissée quand elle se réduisait aux dieux lares, mais elle se relevait par ce sentiment du divin qui, pour l'idolâtre, est toujours plus grand que son objet. L'homme se trouvait en présence d'une puissance mystérieuse qu'il n'osait offenser. Il savait que le sang répandu souillait son foyer et réclamait une expiation.

La vie publique, qui n'était que l'agrandissement du foyer, n'était pas moins liée à la religion. La cité avait ses dieux à elle, qui étaient ses fondateurs ou les héros qui l'avaient défendue et sauvée. Du fond de leur tombe, ils étaient ses grands protecteurs. Elle savait aussi marquer de son empreinte nationale les grands dieux du polythéisme classique; elle choisissait l'un d'entre eux, sans se soucier qu'il fût adoré ailleurs, grâce à cette élasticité d'une mythologie aux contours indécis. L'autel de la cité occupait une place centrale, mais toujours cachée aux étrangers. Tous les grands actes de la vie politique avaient un caractère religieux. Le cens était une purification nationale, l'entrée en charge des magistrats était accompagnée de rites sacrés; c'est dans un temple que délibérait le sénat romain, et chaque assemblée populaire commençait par un sacrifice. L'armée emportait avec elle son foyer sur

lequel brûlait le feu sacré. Le général sacrifiait avant le combat; le triomphe qui suivait la victoire était une grande cérémonie religieuse. C'est ainsi que la religion avait au plus haut degré ce caractère national qui la mêlait à toute la vie du peuple, mais la rendait essentiellement locale et exclusive. C'est là qu'était sa force et son étroitesse.

Ce caractère national était, au fond, bien plus un péril qu'un avantage, car il tendait à rendre la religion de plus en plus extérieure, matérielle. Elle était une politique bien avisée plutôt qu'un culte de la divinité; c'est que, à vrai dire, la divinité était non pas en haut, mais en bas, surtout à Rome, qui, au fond, n'adorait qu'elle-même. Voilà la grande idole d'airain qui fut encensée bien plus que les dieux de la Grèce; ceux-ci n'obtinrent droit de cité que parce qu'on leur attribuait la gloire de leur ancienne patrie et qu'on en attendait de nouveaux services. A côté des dieux de premier ordre, fourmillait une multitude de divinités locales dont le culte remontait à quelque protection qu'on leur attribuait dans une bataille ou un fléau public. L'Olympe italien était avant tout historique; la montagne sacrée n'était pas reléguée dans un mystérieux éloignement, on la gravissait tous les jours : c'était le Capitole, où trônait le Jupiter de la cité reine.

Ces divinités multiples, nées des diverses fluctuations de la fortune romaine, étaient bien plus redoutées qu'elles n'étaient aimées. Il fallait éviter à tout prix de les offenser, aussi mettait-on un soin minutieux à observer les rites prescrits. Comme on ne leur supposait

ni sainteté, ni bonté, mais seulement un pouvoir capricieux dont on devait prévenir le courroux, il importait fort peu pour leur plaire de conserver des mœurs pures et une vie sans tache, il suffisait de leur rendre un culte exact; aussi poussait-on jusqu'au scrupule l'observance des traditions sacerdotales dans le sacrifice comme dans les formules sacrées. La religion n'était plus qu'un rituel surchargé, aussi n'exerçait-elle que peu d'influence sur la vie morale. Il est d'ailleurs de l'essence d'une religion publique de ne se soucier que des actes sans s'occuper des sentiments et des mobiles, et dans les actes eux-mêmes de ne s'intéresser qu'à ceux qui peuvent avoir une influence quelconque sur la constitution ou les destinées de la cité. Une religion semblable a une fin toute terrestre et temporelle; elle cloue au sol l'âme au lieu de lui donner des ailes, et elle substitue à la conscience qui commande l'obéissance envers une loi supérieure, une conscience artificielle qui ne vise que les actes dangereux ou fâcheux pour la patrie. C'est la religion et la morale du salut public, qui laisse complétement en dehors d'elle ce qui ne touche qu'à la simple pratique du bien et au développement supérieur de l'individu[1]. C'est ainsi que la morale romaine exige avec rigueur la monogamie ; elle commande la chasteté à la matrone, sans laquelle le droit familial serait compromis dans son essence, puisque la descendance directe ne serait plus assurée, mais elle se préoccupe fort peu des

[1] Gaston Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins.* Tome Ier, c. Ier.

écarts de conduite du mari. Caton, le Romain idéal de la république, se montre très-tolérant à cet égard pour lui-même, le concubinat ne lui inspire aucun scrupule. Tous les soins de l'éducation doivent être accordés au fils qui succédera au père, à condition d'avoir été reconnu, mais elle ne couvre d'aucune protection l'enfant qui n'est pas encore un héritier ou qui est né en dehors du mariage légitime : c'est une non-valeur pour la république ; il ne compte guère plus que l'esclave ; le droit humain, aux beaux siècles de la république, n'est pas même invoqué en sa faveur. Il s'ensuit qu'une telle religion n'a aucune influence sur la vie privée, et surtout sur la vie intérieure, bien qu'on retrouve encore au travers de ses rites et de ses formules le fonds inaliénable du sentiment moral primitif.

C'est à la même cause qu'il faut attribuer le contraste si frappant, dans l'ancien droit romain, entre la justice et l'équité. La justice, à Rome, est comme la religion : elle ne tient pas compte de la valeur intrinsèque de l'acte, mais de son utilité sociale ; elle ne se soucie pas du droit naturel, mais seulement de ce qui contribue au bien de la cité. Dans la famille, le sang et la nature ne sont rien, ce qui importe seul, c'est le lien civil de la puissance. Comme l'a dit M. Troplong, « la famille n'est pas autre chose que l'ensemble des individus reconnaissant la puissance d'un seul chef, et la tyrannie de celui-ci est consacrée expressément devant la loi. Quiconque relève de cette puissance est dans la famille ; quiconque en est affranchi, fût-il enfant ou descendant, est exclu de la fa-

mille[1]. » Ce n'est pas le mariage, bien que régulièrement contracté, qui fait entrer la femme dans la maison du mari, ce sont certaines cérémonies toutes civiles qui s'y ajoutent. Le fils, même légitime, peut être supplanté par l'adoption et rejeté loin de la famille. Toujours le droit civil est au-dessus de la nature. Le cri du sang trouve Rome sourde et impassible. Pour que la parenté puisse se faire entendre, il faut, comme le dit Vico, qu'elle revête le masque civil. « D'après la loi des Douze Tables, ce qui oblige l'homme, ce n'est pas la conscience, ce n'est pas la notion du juste et de l'injuste, c'est la formule, c'est la religion de la lettre : *uti lingua nuncupassit, ita jus esto*. Tout ce qui est en dehors de la formule employée est censé ne pas avoir été prononcé[2]. »

On voit que si la religion de la famille, en devenant la religion de la cité, s'éleva d'un degré en remplaçant le culte des aïeux par celui de divinités moins locales, elle ne gagna pas moralement à ce progrès, car elle devint ainsi de plus en plus politique et extérieure. Elle sanctifia toujours plus les moyens par la fin, qui était pour elle le salut public, alors que les moyens ainsi sacrifiés étaient la pitié, la justice, qui sont à elles seules des buts, et les plus nobles de tous. Il n'est donc pas étonnant que l'action délétère d'un pareil système religieux se soit exercée sur la famille romaine avant même que l'antique foi eût été minée par un scepticisme général dont l'effet devait être plus fatal encore.

[1] Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, p. 21.
[2] Troplong. Ouvr. cité, p. 42.

Si l'on veut se représenter ce qu'était la vie privée des Romains deux cents ans avant Jésus-Christ, on en trouve un vivant tableau dans le théâtre de Plaute, avec le vigoureux relief de ce génie comique plein de hardiesse. Même en faisant la part du verre grossissant dont use toujours la comédie pour exciter le rire, on se sent en pleine réalité. Nous sommes bien dans l'antique maison romaine, avec son culte du foyer, qui est le centre de toute la vie domestique. La mythologie grecque y a déjà fait invasion avec ses fables souvent corruptrices; seulement, le rude génie romain lui a enlevé cette fleur de poésie qui l'idéalisait quelque peu, elle est devenue une histoire comme une autre, capable d'exercer une séduction grossière. Aussi voit-on un mari défendre à sa femme d'honorer les dieux mâles dont l'exemple est corrupteur. Le vieux culte des pénates subsiste néanmoins. On ne craint point de demander la protection de la divinité pour commettre le mal [1]. Le droit familial est intact dans toute sa rigueur. Le père de famille est le maître absolu de sa maison, tenant sa femme dans la plus absolue dépendance, lui refusant tout pécule [2]; armé d'un te pouvoir sur ses filles, qu'il peut les contraindre à former un nouveau mariage dans l'absence de leur mari [3], ou bien contraindre la vierge à se faire courtisane [4]. Sa domination sur l'enfant n'est

[1] *Casine*, v. 238. *L'Homme aux trois deniers*, v. 17-20.
[2] *Casine*, v. 97, 98.
[3] C'est toute l'intrigue du STICHUS.
[4] « Tua istæc potestas est. »
(*Persan.*, v. 341.)

pas moins absolue : il use largement du droit d'exposition. L'un des coups de théâtre les plus piquants des pièces de Plaute est précisément la reconnaissance soudaine par le père d'un enfant autrefois exposé. Le fils, qui sera plus tard l'héritier des biens de la famille, est tenu dans une sujétion dégradante qui prolonge sa minorité. C'est à peindre l'esclavage, comme nous le verrons plus tard, que Plaute a surtout consacré son énergique pinceau. Nous sommes donc bien en présence de l'ancienne société romaine avec ses institutions fondamentales. Chacune de ces institutions révèle son vice, parce que le souffle moral et vraiment religieux qui les animait au début ne les pénètre plus. Sans doute, au travers de toutes ces infamies, la conscience élève parfois sa grande voix, comme pour nous rappeler que l'homme ne saurait tout à fait abjurer sa nature première. Tantôt c'est une jeune femme, qui, pour arrêter son père au bord de l'infamie, lui représente que, si à la pauvreté se joint la mauvaise renommée, la pauvreté devient plus pesante, et que le déshonneur est immortel et vit toujours quand on le croit mort [2]. Ailleurs c'est une épouse fidèle qui ne veut pas laisser rompre le lien conjugal sous prétexte que son mari est pauvre. « Mon mendiant me plaît, dit-elle, comme un roi à sa reine [3]. » Ou bien c'est un misérable esclave qui, au moment de se sacrifier pour un maître aimé redit, après

1 « Nam si ad paupertatem admigrant infamiæ,
Gravior paupertas fit. »
(*Persan.*, v. 354-355.)

2 « Placet ille meus mihi mendicus; suus rex reginæ placet. »
(*Stichus*, v. 132.)

Antigone, que celui qui meurt pour la vertu ne périt pas [1]. Mais ces pures lueurs ne sont que fugitives et font d'autant plus ressortir l'abjection générale de la vie. La souveraineté du père n'a plus sa majesté, il a trop souillé ses cheveux blancs dans la débauche pour qu'on y voie autre chose qu'une tyrannie détestable dont il faut se débarrasser par la tromperie. Ce qu'il y a de plus grave, c'est que le droit à la débauche est reconnu pour le mari, pourvu que le mariage subsiste dans ses effets civils, et c'est le père même de l'épouse offensée qui s'efforce de la ramener à la raison.

La matrone se venge de son mari soit par son humeur acariâtre servie par un insupportable babil, soit en le faisant tomber dans quelque piége grossier pour étaler ses vices honteux, soit en favorisant les roueries et les débauches de son fils. Celui-ci use du grand moyen de la faiblesse sans moralité pour s'affranchir d'un joug odieux ; il trompe son père de toutes les façons. L'esclave est toujours son complice, et se venge suffisamment de ses maîtres en les corrompant. Le père, isolé comme tous les tyrans, a pour hôte habituel le parasite qui paie par ses flatteries grossières les orgies auxquelles il prend part. « A table, dit l'un de ces êtres dégradés, on défend ses autels et ses foyers [2]. » Plaute met sous nos yeux l'une des plus affreuses conséquences de l'exposition des enfants ; grâce à cette

[1] « Qui per virtutem perbitat, is non interit. »
(*Captifs*, v. 623.)

[2] « Nam ibi de divinis atque humanis cernitur. »
(*L'Homme aux trois deniers*, v. 486.)

coutume barbare le marché de la prostitution recrute sans peine d'innombrables courtisanes qui prennent tous les âges dans leurs filets, et la plus grande facilité est accordée aux vices contre nature qui sont acceptés comme une loi naturelle [1]. Aussi cette maison de famille avec son foyer sacré, avec le feu purificateur qui devait toujours brûler sur l'autel domestique, est sans pureté comme sans amour véritable. En face d'elle, le lupanar s'ouvre toujours plus largement à tous les âges comme une sorte d'institution reconnue, quand bien même on n'en franchit la porte que pour voir dévorer sans retour ce qui passe de l'autre côté des verrous [2]. » C'est bien la maison infâme de la femme étrangère bâtie sur le sépulcre, selon l'expression de l'Écriture. La courtisane est « comme une mer qui engloutit tout ce qu'on lui donne sans rien garder. » Sa devise est cette parole caractéristique qu'une vieille matrone adresse à une jeune hétaïre au début de la carrière : *ne quem ames* [3]. — *N'aime pas.* — Le métier est perdu si un mouvement d'amour désintéressé a fait battre son cœur.

Un demi-siècle plus tard, on dirait, à en juger par le théâtre de Térence, que les mœurs se sont adoucies, que la bienveillance a gagné les cœurs; des perspectives inconnues au passé s'ouvrent, l'esprit est plus large, plus libre, l'humanité apparaît dans un vers sublime qui ne signifiait pas d'abord tout ce qu'on y a vu depuis :

Homo sum et nil humani a me alienum puto.

[1] *Le Marchand*, v. 41.
[2] *Le Brutal*, v. 322.
[3] *La Cassette*, v. 121.

On croirait volontiers que le chef de la famille s'est quelque peu désarmé de son redoutable despotisme; les entrailles paternelles paraissent s'émouvoir pour le fils. Celui-ci relève ses folies de jeunesse par une lueur d'amour véritable. Des sentiments humains sont exprimés avec cette délicatesse de langage, cette grâce charmante, cette sensibilité vive qui font le charme des comédies de Térence. La Grèce a nourri de son lait cette poésie aimable, pleine de sel attique, qui a su rendre l'imitation originale par l'élégance du style. Et cependant c'est bien toujours la même société romaine, dure et corrompue; le père n'a pas perdu le droit d'exposer son enfant, l'esclave peut être mis en croix au premier caprice, la mère est reléguée à l'arrière-plan de la maison et n'obtient jamais le respect qu'elle mérite, même quand elle révèle un noble caractère. Le fils se livre à mille ruses pour attraper de l'argent et payer ses amours. L'entremetteur, la courtisane, l'esclave fripon sont encore au premier plan. Le vice paraît ne pas tirer à grande conséquence, il est le point de départ de toutes les intrigues. La poésie de Térence, par exception à la règle ordinaire du théâtre antique, est un masque plus beau que le visage qu'il recouvre, mais un masque transparent qui laisse voir la société païenne avec toutes ses hontes. Nous ne nions pas que sur ce fond de vie facile et corrompue ne se détachent quelques belles figures morales, quelques mariages bien unis, répandant autour d'eux une atmosphère de vertu; mais Térence nous donne bien la moralité moyenne de son temps, et les pièces qui déridèrent

Scipion devaient en être une peinture aussi fidèle qu'animée.

L'influence de la Grèce a bien quelque peu modifié et adouci l'ancienne constitution de la société romaine au foyer comme dans la vie publique ; elle subsiste néanmoins dans ses traits essentiels. C'est deux siècles plus tard que s'opéra la décisive transformation qui inaugura le régime de la Rome impériale. A cette grande date nous voyons se développer les deux influences qui ont le plus contribué à élargir l'esprit, à lui faire entrevoir l'humanité au travers de la cité, et pressentir sinon consacrer le droit humain au lieu du simple droit civil, toujours dur et étroit. La conquête romaine et le stoïcisme ont agi de concert pour produire ce résultat, qui est resté très-imparfait et très-limité. On ne peut encore parler du stoïcisme à la veille de l'empire ; la philosophie de Cicéron se rattache à la nouvelle académie et lui emprunte ses intuitions généreuses sur la république du genre humain. Dès cette époque, la première cause de l'élargissement des idées déploie toute sa puissance et ne fait que s'accroître par les conquêtes de l'empire. La domination de Rome s'étend en Orient et en Occident sur des peuples de toute langue et de toute civilisation. L'antique cité devient trop étroite pour servir de foyer à cet empire immense. Le droit civique, d'abord accordé aux Italiens, finit par s'étendre aux provinces par le fameux édit de Caracalla. Évidemment, une telle concession si étrangère à la constitution première de Rome est une révolution aussi bien dans les idées que dans les faits. Cependant

on se tromperait si l'on s'imaginait qu'elle a suffi pour créer le droit humain dégagé de toute attache à la cité. La cité s'est agrandie dans des proportions vraiment considérables, mais ce qui reste en dehors d'elle, la sauvage et indomptable Germanie, les Parthes, tous ceux enfin qui n'appartiennent pas encore à Rome, n'en sont pas moins regardés comme barbares et les cirques regorgent des captifs que l'on ramène des guerres incessantes destinées à protéger les frontières de l'empire. L'étranger vient de plus loin qu'autrefois, mais il n'en est pas moins en dehors du droit commun; sa qualité ne le protége pas plus que l'esclave contre les abus de la force.

Il ne faut pas oublier non plus que le droit de cité était prodigué précisément à l'époque et dans le régime où il était le plus avili. Les guerres civiles avaient développé l'esprit de vengeance et le mépris de la vie humaine; des flots de sang avaient été répandus sans scrupule. On sait à quel point le régime impérial a foulé aux pieds tous les droits et toutes les libertés, réduisant le sénat à la plus honteuse dégradation, retirant le droit de suffrage au peuple et confondant tous les rangs dans une même servitude avilissante. En perdant ses droits politiques, le citoyen cesse d'être vraiment un homme. Tour à tour abaissé ou relevé selon le caprice du maître, il n'a plus ni dignité, ni garantie; c'est l'égalité de la servitude. En même temps le scepticisme se répand de plus en plus, on ne croit plus aux dieux. Impatient de jouir de tant de richesses accumulées, toujours incertain du lendemain dans l'existence précaire que lui fait le despotisme, le Ro-

main se jette à corps perdu dans la débauche. Comment, dans de telles conditions, la conquête du monde aurait-elle restauré l'idée d'humanité?

Elle a brillé d'un très-vif éclat dans la noble philosophie qui a été la création la plus originale de l'esprit romain, dans ce stoïcisme si fier, si éloquent, dont Sénèque a été l'apôtre. Nous avons fait à cette école la part qui lui appartient dans l'histoire morale de l'empire [1]. Nous n'avons pas à exposer de nouveau l'ensemble de sa doctrine, qui était plutôt une règle de conduite qu'une philosophie. Elle a formulé l'unité humaine comme on ne l'avait pas encore fait avant elle dans l'ancien monde. On ne peut rien dire de plus décisif à cet égard que le mot de Sénèque : *Homo res sacra homini* [2]. — Que l'homme soit sacré pour l'homme. — Il a certainement tiré les conséquences de ce généreux principe qu'il formulait d'une manière plus large encore dans cette parole : « Nous reconnaissons le monde entier pour notre patrie [3]. » Il a plaidé la cause des faibles et des opprimés, et il a demandé que l'esclave fût traité, non comme une bête de somme, mais, selon son expression, comme un ami inférieur. Nous ne pensons pas que, pour professer ces maximes d'universelle bienveillance, il ait eu besoin d'être à l'école de saint Paul, et nous renvoyons à la légende sa prétendue correspondance avec l'Apôtre des gentils [4]. Une saine critique n'aura pourtant

[1] Voir le premier volume de cette *Histoire*.
[2] *Ep.*, 19.
[3] *De tranquillitate animi*, 3.
[4] Voir Aubertin. *Senèque et saint Paul, étude sur les rapports supposés entre la philosophie et l'apôtre* (1869).

jamais le droit de nier absolument que la religion nouvelle n'ait pu exercer une influence au moins indirecte sur les grands esprits du temps. Le christianisme, dès le premier siècle de notre ère, avait étendu au loin ses missions; il avait pu répandre déjà dans l'atmosphère générale un souffle plus pur d'humanité. Il ne sera jamais possible de déterminer dans quelle mesure le stoïcisme en a été atteint. Nous ne voulons en rien diminuer sa gloire; il a certainement fortifié le courant des sentiments de bonté, de fraternité qui devait plus tard, et sous une impulsion plus puissante, transformer la dure législation de la cité antique. Il a contribué à la modifier sur plus d'un point dans le sens de l'équité, de la vraie loi naturelle mise au-dessus du droit artificiel et exclusif. Ce qui est certain néanmoins de l'aveu de ses plus chauds admirateurs, c'est qu'il n'a pu opérer dans les mœurs une révolution profonde; il a accru les aspirations généreuses, il ne les a pas réalisées, il a fait mieux voir le but à atteindre, mais il l'a laissé à la hauteur d'un idéal encore lointain. Son impuissance à renouveler la société s'explique par plusieurs raisons. D'abord le stoïcisme avait fait un faux calcul en croyant que la morale profiterait de tout ce qu'il enlèverait à la métaphysique, il s'était privé du levier le mieux fait pour soulever l'âme humaine en renonçant à agir sur la conscience religieuse ou sur la pensée philosophique. Ses maximes manquaient de point d'appui; elles ne pouvaient l'emporter sur les maximes contraires, qui étaient liées à tout un organisme religieux qu'il s'agissait de déraciner et de remplacer si on ne voulait pas

continuât à produire les mêmes effets d'inégalité
: les hommes. Non-seulement le stoïcisme n'a rien
›our remplacer la religion populaire, mais après
'élaboré une doctrine contradictoire qui recouvrait
ique naturalisme panthéiste d'une apparence de
›théisme et qui, tout en réservant la liberté au sage,
luait au fatalisme, il a fini par accepter le poly-
me et par sanctionner ses mythes les plus gros-
. Il a bien conservé ses pensées de derrière la tête,
comme il les gardait pour ses adeptes, elles n'exer-
ıt aucune action sur la masse, qui restait embourbée
ı la vieille ornière de ses superstitions, et demeurait
i parfaitement étrangère à cet humanitarisme des
és. L'idée morale qui ne s'associe pas à un sentiment
ʒieux manque toujours de flamme et ne produit
ın changement réel dans les conditions de la société.
stoïcisme eut ses directeurs de conscience, ses
licateurs, mais sans jamais dépasser un cercle res-
ıt, il n'exerça dès lors qu'une action très-limitée,
ique bienfaisante. « Avec son ciel désert, dit M. Du-
, qu'on ne peut suspecter de partialité en faveur
:hristianisme, sa seule doctrine du devoir, sans au-
récompense que celle de la conscience satisfaite,
fière attitude en face des dieux auxquels il ne
ıandait rien, et en face du néant qu'il regar-
: sans trembler, le stoïcisme était fait pour les
:s d'élite et non pour la foule. Cette morale sans
me, cette philosophie sans métaphysique, cette
ıon sans merveilleux n'avait pas de prise sur les
rits incultes ou paraissait insuffisante aux âmes

sous le coup de cette parole ironique des témoins de leur existence : *aliter loqueris, aliter vivis*[1]. Autre était leur parole, autre était leur vie. On sait tous les accommodements de Sénèque pour les misères morales de son temps. Sérénus, son disciple le plus distingué, mélancolique amant de l'idéal, mourut, comme Claude, d'une indigestion de champignons.

Les plus nobles adeptes de l'école furent aussi les plus désespérés, et c'est à eux que l'on doit cette apologie du suicide qui est le dernier mot du système et l'aveu de son incapacité à renouveler l'homme et la société[2].

Nous ne saurions mieux conclure sur l'enseignement des stoïciens et en particulier de Sénèque, qu'en citant le jugement qu'en porte M. Boissier dans son beau livre sur la religion romaine d'Auguste aux Antonins :

« Rien n'était plus loin de sa pensée que de créer une sorte d'Eglise large et populaire qui pût recueillir et garder la masse flottante des esprits en quête de croyances précises. Sa philosophie hésitante ne contient pas la solution des grands problèmes que la raison se pose ; sa morale n'est ni assez forte, ni assez sûre pour mettre le cœur à l'abri des orages de la vie. Sa parole enflammée pouvait causer chez ceux qui l'écoutaient une sorte d'émotion fébrile; elle ne leur donnait pas un aliment qui pût leur suffire. Elle mettait les esprits en mouvement sans être tout à fait capable de les fixer. Aussi n'a-t-il pas travaillé pour lui : les âmes qu'il exci-

[1] Sen. *Vit. beat.*, 17.
[2] Sén. *Ep.*, 70.

précédente et que les railleries des douteurs étaient désormais couvertes par les prières d'un peuple sincèrement revenu à ses dieux. Et pourtant cette restauration des vieux rites était purement politique et par conséquent artificielle[1]. La foi, qui ne se décrète pas, manquait à ces pompes. Auguste relevait les autels comme un autre despote devait le faire plus tard au lendemain d'orages non moins formidables que ceux du triumvirat. On ne change pas les dispositions morales d'un peuple par un coup d'autorité. Aussi n'eut-on sous Auguste, sauf chez quelques âmes tendres et mélancoliques comme Virgile, qu'une religion purement officielle, le mensonge d'une croyance d'apparat revêtue comme un uniforme de cour. Comment oublier que le coryphée des jeux séculaires était Horace, le gracieux épicurien qui interrompait ses chants à Lesbie pour célébrer les grands dieux auxquels il ne croyait pas? Auguste voulait réformer les mœurs autant que les idées, il rendit décret sur décret pour châtier l'adultère, et par la loi *Pappia Poppœa* il fit du célibat un délit et du mariage fécond un titre à ses dons. Par malheur, son favori était Mécène, l'homme aux vingt-sept divorces; lui-même était arrivé au mariage par l'adultère, et la litière voilée qu'on voyait entrer dans son palais ne dérobait pas aux yeux de chastes vestales. Sa fille et sa petite-fille, les deux Julies, par les débordements dont elles déshonoraient son foyer, montraient tout le néant des réformes opérées par décret. Il pouvait envoyer mourir en Thrace

[1] Voir Boissier. Ouvr. cité. Vol. I, c. 2.

nous retracerons les réformes chrétiennes au foyer domestique. Le vieux droit formaliste, qui ne tenait compte que du droit du citoyen, seul propriétaire, seul protégé par la loi dans ses biens comme dans sa personne et constitué maître absolu de tous ses inférieurs immédiats, ce droit étroit et implacable fut pénétré, dans une certaine mesure, des principes du droit naturel ; la justice stricte qui ne s'attache qu'au droit historique créé par le privilége et la conquête, s'effaça quelque peu devant l'équité [1]. Cicéron avait dit le premier que ce n'est pas dans la loi des Douze Tables qu'il fallait chercher la source et la règle du droit, mais dans la raison humaine ; que la loi véritable est la loi d'équité gravée dans la conscience, loi éternelle dont aucun sénat ne peut nous affranchir. Les jurisconsultes des deux siècles suivants, surtout au temps des Antonins, s'inspirèrent de ces nobles maximes, sans réussir toutefois à les faire prévaloir sur l'ancien droit ; ils se bornèrent à l'assouplir et à l'adoucir, bien qu'ils aient invoqué en propres termes le droit naturel en faveur de l'égalité primordiale des hommes. On trouva des détours habiles pour créer des droits à la propriété qui n'était pas simplement civile. Le droit de tester fit la part des affections naturelles dans l'héritage, grâce au codicille. « La volonté de l'homme balança la volonté du droit civil [2]. » La bienfaisance fut favorisée; les empereurs firent des fondations pour les indigents, et les villes eurent la possibilité de se concerter pour faire face

[1] Troplong. Ouvr. cité, p. 101.
[2] Troplong. Ouvr. cité, p. 105.

vais empereurs le droit privé a reçu quelques garanties nouvelles dans le texte de la loi, mais c'était une lettre morte qui n'empêchait pas la décomposition sociale de se poursuivre et la corruption des mœurs de grandir tous les jours. Le droit de cité avait été accordé aux nations, au moment même où il n'y avait plus de droit civique réel, sauf dans les petites villes des provinces qui avaient conservé leur vie communale, et se trouvaient peut-être plus heureuses sous un pouvoir lointain, que quand elles étaient livrées à l'exploitation des Verrès. L'absence totale de toute vie publique, le déchaînement d'un despotisme sans frein, l'abjection du sénat servile jusqu'au ridicule, la prostration d'une noblesse qui, quand elle n'était pas aux camps, ne savait que dépenser ses trésors dans des fêtes souvent infâmes, la dégradation du peuple qui avait changé ses comices pour le cirque, et vivait de l'impériale aumône; tout cet ensemble d'institutions viciées qui constituait le régime impérial était plus fort que les meilleures intentions et les plus généreuses maximes. Un prince vertueux arrêtait quelques années le mouvement de décadence; encore ne le pouvait-il que d'une façon tout extérieure; les vices du système n'étaient pas conjurés, son fonctionnement régulier continuait à produire les mêmes résultats sur toute la surface de l'empire, dans ces couches profondes de la population que n'atteint pas l'influence du maître, quelque grande qu'elle soit. On en revenait bientôt à cet état plein de honte et de péril où le délateur remplissait le rôle d'un

institutions. Non-seulement malgré quelques améliorations juridiques, la situation légale des esclaves n'avait pas changé, mais encore l'inégalité sociale entre les hommes libres était devenue plus choquante. Au temps de la république les magistratures souveraines étant électives, les citoyens possédaient la dignité et l'indépendance d'hommes libres. Sous l'empire l'autorité suprême était à une telle hauteur de pouvoir qu'il n'y avait plus qu'à ramper devant elle, et la plus fière aristocratie du monde, en se ruant dans la servitude, selon le mot énergique de Tacite, déshonora en elle la dignité humaine comme on ne l'avait encore jamais vu. L'apothéose impériale a bien pu, au temps d'Auguste, être une forme du patriotisme chez un peuple accoutumé par la religion même du foyer à déifier ses ancêtres, mais quand elle s'appliqua à des monstres et à des fous, surtout quand elle fut accordée par anticipation dans les excès de la flatterie ou de la terreur à un scélérat comme Caligula, Commode ou Héliogabale, elle contribua encore plus à avilir l'humanité[1]. La cour impériale, avec sa hiérarchie des divers degrés des amis de César, était une école de platitude sans pareille[2].

Si tous les Romains retrouvaient l'égalité dans la servitude, l'ancienne aristocratie cherchait une compensation dans son mépris pour les ordres inférieurs. Jamais la hiérarchie ne fut plus tranchée; non-seulement les distinctions sociales furent maintenues, mais encore les inégalités de fait s'accrurent. Les affran-

[1] Boissier, *La religion romaine*, liv. Ier, c. 2.
[2] Friedlænder, *Mœurs romaines*, liv. Ier, c. 3.

soumis aux peines corporelles, au supplice de la croix.

L'incapacité légale atteint non-seulement les misérables qui cherchent des gains honteux, mais encore les indigents — *propter paupertatem* [1]. Il en résulte que la pauvreté est, à elle seule, une cause d'indignité. On le voit, les faibles améliorations du sort des esclaves, si chétives et si précaires, étaient largement compensées par cette dégradation croissante des classes inférieures. Rien ne montre mieux à quel point la philosophie stoïcienne et les empereurs philosophes furent impuissants à restaurer la véritable idée d'humanité et l'égalité des droits qui en est la première conséquence. Le christianisme dégénéré des époques suivantes devait à son tour sanctionner ce régime de privilége et d'inégalité, mais ce devait être contre son propre principe et en rompant avec les plus nobles traditions de ses origines.

Les grands esprits auxquels nous ne marchandons point notre admiration ne se sont pas montrés plus capables de réformer les mœurs que le droit. Ce n'est pas qu'ils n'eussent exercé une bienfaisante influence sur l'élite qui se groupait autour d'eux ; ils contribuèrent à former quelques types de vertu désintéressée, et quelques foyers domestiques purs et austères. Il ne faut pas leur demander davantage ; ils se heurtaient à des obstacles invincibles pour opérer une régénération quelque peu générale de la famille et de la vie privée. On peut discuter

[1] Voir le *Mémoire de M. Duruy sur la formation historique des deux classes de citoyens romains désignés dans les Pendectes sous le nom d'honestiores et d'humiliores.* Appendice du V[e] volume de l'*Histoire des Romains.*

qu'à amuser leurs lecteurs : ils feront revivre sous nos yeux la société païenne dans les villes et les campagnes, avec son mélange d'affranchis, de gladiateurs, de courtisanes et de mignons, sans oublier les prêtres charlatans.

L'Ane d'or d'Apulée nous promène, à la suite du malheureux Lucius subissant son humiliante métamorphose, dans les bouges et dans les maisons de plaisance, dans les petites cités et dans les villages. Partout nous trouvons le libertinage souillant le foyer domestique, l'épouse prompte à oublier ses devoirs, la sensualité désordonnée acceptée sans scrupule et décrite avec un pinceau lubrique et ardent, les infamies contre nature paraissant naturelles et provoquant plutôt le ridicule que le scandale. Sur tout ce monde impur plane une vague terreur du grand inconnu qui le précipite vers toutes les superstitions, surtout vers celles venues d'Orient, et le fait recourir aux sortiléges de la magie. La déesse voilée qui est l'objet de la vénération universelle est l'Isis égyptienne, qui est en tout point semblable à la Diane d'Ephèse ou à cette Cybèle d'Asie Mineure dont les prêtres jouent un rôle abominable dans le roman d'Apulée. C'est toujours la grande Mère, la Nature qui est adorée dans sa puissance de reproduction et de vie. La volupté est son culte et la magie son mystère. D'une part, on demande à sa fécondité inépuisable d'épancher le fleuve des jouissances sensuelles, et comme on atteint promptement la limite de ces jouissances, on se rejette sur le monstrueux qui semble les étendre. D'une autre part, on sollicite ses forces cachées par des charmes et des sortiléges, et on

d'ignobles récits reproduise la vie générale de l'époque; nous savons combien de figures pures et nobles se détachent encore sur ce fond infâme. Et pourtant c'est un symptôme bien grave qu'une telle fiction ait plu à la cour et à la ville; elle prouve au moins que la haute société romaine aimait à traîner son imagination dans ces fanges. De là à y chercher son plaisir il n'y avait qu'un pas. Semblable à Messaline, cette société riche et élégante se plaît à parcourir au moins en esprit ces bouges et ces cabarets où la luxure raffine jusqu'à la grossièreté. C'est ce genre de satisfaction que lui donne Pétrone, et que devait particulièrement goûter son César insensé. Le *Satyricon* est bien fait pour dérider cet artiste cruel et efféminé qui mettait la toute-puissance au service des déréglements prodigieux de son imagination et de ses sens également pervertis. Comédien et cocher, il aime à la fois les lettres et les palefreniers, les mythes poétiques et les orgies indescriptibles. Pétrone le sert à souhait : son livre est d'un bel esprit et d'un prostitueur; il n'a qu'un tort, c'est que son goût a trop de finesse pour un artiste tel que Néron, qui n'a réussi que dans le drame réel et qui savait mieux reproduire en réalité l'incendie de Troie que le chanter sur la lyre. Qu'un livre comme le *Satyricon* ait pu être accueilli par la grande société romaine, c'est la preuve la plus accablante de son irrémédiable corruption.

Après tout, ce qu'il dépeint n'est point imaginaire. L'amour qu'il décrit est bien celui qui dominait alors, un amour réduit à la sensation, qui ne connaît ni pu-

lais innombrables, sa maison d'or, ses temples qui étaient des musées, son peuple de statues, son forum couvert d'édifices majestueux, ses thermes et son Colisée, avec le luxe de ses grandes dames traversant ses rues en litière, entourées d'un cortége brillant, avec son aristocratie élégante qui s'entendait merveilleusement à mener la grande vie du luxe. Le chrétien ne voyait dans cet éclat que les splendeurs de l'idolâtrie, qui dans plus d'un quartier étalait ses pires infamies en plein soleil. Il entendait de loin les cris frénétiques de la foule entassée sur les gradins du théâtre, et il savait qu'ils acclamaient tour à tour des représentations impures, des jeux sanglants et le supplice de ses frères. Du reste, personne n'ignorait ce qui se passait derrière le portique des villas et des palais. Comment le chrétien de Rome n'aurait-il pas eu l'âme outrée avec bien plus de motifs encore que le grand apôtre des nations la première fois qu'il vit l'aréopage d'Athènes?

Si nous laissons Rome où, selon le mot de Tacite, affluaient toutes les infamies de l'univers ; si nous écartons les peintures quelque peu forcées de Pétrone qui ne sont point fictives, mais s'appliquent au pire, nous retrouvons, dans un cadre plus restreint, la même corruption. Pénétrons dans cette petite ville de plaisance qui est sortie toute vivante de son linceul de cendres. Pompéia n'a rien d'exceptionnel que son site enchanteur. L'Asie Mineure a sans doute quelques Edens comparables à celui-ci, mais les flots qui la baignent sont souvent terribles. La Grèce a des lignes aussi gracieuses, mais les contours en sont plus fermes ; on les

sublime de Pindare. La déesse de la volupté, le dieu du vin, voilà les divinités favorites de ce culte tout sensuel. La Vénus napolitaine n'est pas la Vénus de Milo, cette madone de l'art antique ; c'est une courtisane, le marbre palpite, Pygmalion a animé sa statue du feu impur qui le dévore. Le Bacchus pompéien ne rappelle en rien les mystères célébrés sous le nom de ce dieu et qui avaient un sens profond. C'est purement et simplement le dieu des bacchanales couronné de pampres. La grande mythologie est constamment sacrifiée à l'anecdote piquante : Vénus pleurant la mort d'Adonis, Diane admirant Endymion ou châtiant Actéon, Léda et son cygne, l'enlèvement d'Europe, l'abandon d'Ariane, voilà les sujets préférés dans les fresques pompéiennes, souvent traitées avec une grâce légère, parfois aussi avec un libertinage choquant. Le genre remplace partout le grand art. Ces peintures reproduisent sans cesse les combats des gladiateurs, satisfaisant ainsi l'une des plus violentes passions de ces temps tout ensemble voluptueux et cruels, qui nous rappellent que l'âme amollie par le plaisir ne se ranime que par des spectacles sanglants. L'esclave, succombant sous de lourds fardeaux, occupe aussi une grande place dans ces fresques d'un réalisme si sincère. Des dieux impurs, des gladiateurs et des esclaves, n'était-ce pas les trois piliers sur lesquels reposait cette société corrompue ? Le petit temple d'Isis rappelle à la fois l'invasion croissante des cultes orientaux et la fusion des anciens cultes dans un naturalisme panthéiste.

Ce que Pompéia révèle surtout, c'est l'intérieur de

la maison païenne, c'est la vie domestique. Rien ne ressemble moins à un foyer de famille que ces charmantes demeures. On n'a songé qu'aux loisirs élégants ou aux repas somptueux entre quelques rares convives. La vie d'intérieur n'existe pas. Les fresques qui couvrent les parois nous initient à l'existence frivole de cette petite ville, qui n'est point une exception. Nous assistons à la toilette de la grande dame romaine entourée des esclaves qui paient par de durs châtiments le moindre de ses caprices contrariés; nous pouvons compter les vases de parfums qui servent à gâter sa beauté. Nous assistons au repas dans sa liberté peu chaste. Les danseuses qui y figurent nous sont représentées dans leur grâce provoquante. Nous sommes même introduits dans les coulisses du théâtre, où l'on monte une pièce, et dans l'appartement du poëte, au moment où il récite une de ses nouvelles productions. Un art exquis, bien qu'il paraisse à Pompéia avoir vécu plutôt d'imitation que de création, embellissait ces maisons de plaisance d'une bourgeoisie peu opulente. C'est pour elle qu'on a taillé ces faunes dansants ou plongés dans l'ivresse dont la pose est rendue avec une merveilleuse souplesse, ce petit Narcisse d'une grâce si délicate, et surtout ce Mercure fatigué, qui a toute la nonchalance de la lassitude; c'est pour ces demeures, après tout modestes comparées aux villas et aux palais de l'aristocratie, qu'ont été peintes ces fresques ravissantes qui représentent les plus touchants épisodes de l'Odyssée ou des tragiques grecs. L'art étendait partout son domaine;

il savait donner une forme élégante aux ustensiles de ménage; les lampes, la poterie, les bijoux recevaient son cachet; on voit que le païen de cette époque voulait que tous les sens fussent flattés à la fois.

Nous retrouvons aussi à Pompéia les traces nombreuses de cette furie d'une débauche effrénée qui se roulait dans les dernières infamies. Le pinceau qui en a retracé les scènes les plus dévergondées et les plus monstrueuses, a autant de légèreté élégante que la plume de Pétrone. Les fresques libertines de Pompéia reproduisent au vif avec un coloris plein de chaleur les plus abominables scènes du *Satyricon;* on y reconnaît cette épouvantable perversion de la nature qui était la conséquence et le châtiment d'une sensualité effrénée. Les traits effrayants par lesquels l'apôtre Paul, dans sa lettre aux chrétiens de Rome l'avait stigmatisée avec une vigueur qui restait toujours chaste, sont entièrement confirmés par ces peintures sincères jusqu'au cynisme, toujours fidèles aux procédés d'un art raffiné. Il ne faut donc pas prétendre que Juvénal, Pétrone et Lucien ont calomnié leur époque. Ce côté infâme appartenait à la vie païenne, partout où elle ne s'élevait pas au-dessus d'elle-même, et on ne craignait pas de le mettre en pleine lumière, ce qui révélait le dernier degré de la corruption. Une génération qui ne sait plus rougir est en insurrection ouverte contre le principe même de la morale universelle.

Cette dégradation s'explique par la littérature philosophique dont on se nourrissait de préférence à Pom-

CHAPITRE II

LE CHRISTIANISME ET LA FAMILLE

On s'abuserait et on substituerait la fiction à l'histoire, si on opposait d'une manière absolue la vie des chrétiens à celle des païens. Créature fragile, toujours accessible au mal, l'homme reste au-dessous de son idéal, et ne le réalise jamais que bien imparfaitement. L'Eglise a dû souvent pleurer les plus tristes défaillances aux jours de la persécution, et dans les rares intervalles de paix et de tranquillité, elle a eu à combattre, surtout dans les grandes villes, le relâchement des mœurs, l'invasion de la frivolité mondaine, l'influence des femmes riches qui reprenaient volontiers leur ancien train de vie, et parfois aussi des compétitions orgueilleuses entre ses adhérents pour se disputer ses charges encore si modestes. Cependant, malgré ces imperfections, le principe chrétien était si grand, si puissant, qu'il ne laissait pas que de s'implanter dans les cœurs et de reconstituer la vie morale sur une base nouvelle. Sa nou-

la première génération des nouveaux convertis se rapprocher de l'idéal de la famille chrétienne, tel que l'avait conçu saint Paul. Le grand apôtre, tout en maintenant la hiérarchie naturelle et nécessaire dans cette famille renouvelée, recommandait au mari de tempérer et de modérer sa légitime autorité par une tendresse respectueuse envers un sexe plus faible. Le mariage chrétien devenait pour lui le type de l'union mystique de l'Eglise avec le Christ, qui est la plus haute réalisation de l'amour divin sur la terre, et la débilité touchante de l'enfance était confiée à la tendresse du père, qui a pour modèle Celui que l'Evangile appelle d'un nom sublime, le Père des miséricordes. Enfin, sans provoquer aucune crise sociale, l'esclave, devenu l'affranchi du Christ, était déclaré l'égal de son maître devant l'éternité, et l'un et l'autre savaient qu'ils paraîtraient devant le même juge, vengeur de l'opprimé. Paul avait donné la formule la plus large et la plus hardie au principe d'égalité dans ces mots : « Devant le Christ, il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni homme, ni femme, ni esclave, ni libre [1]. » Nous savons aussi avec quelle vigueur il avait dénoncé et combattu les infamies de la vie païenne, et exigé des chrétiens la pureté la plus scrupuleuse. Il avait ainsi constitué ce qu'il appelait si justement l'Eglise de la maison, la famille étant une véritable association religieuse fondée sur l'amour divin.

Il nous faut considérer maintenant ce qu'elle devint à l'âge suivant, alors que la religion nouvelle entra en

[1] Gal. III, 28.

un mari corrompu, s'exposa aux plus durs traitements, et provoqua même une persécution contre ses frères pour avoir nettement refusé de se prêter à d'infâmes pratiques [1]. C'est ainsi qu'en usant du *non possumus* de la *conscience chrétienne*, l'être le plus frêle atteste son inaliénable dignité.

Le principe de l'égalité morale entre l'homme et la femme est affirmé comme il ne l'avait jamais été auparavant. « L'homme et la femme, dit Clément d'Alexandrie, ont la même destinée; ils sont tenus à la même perfection [2]. » Le sexe faible n'a pas donné au peuple israélite moins d'héroïnes et de saintes que de vaillants serviteurs de Dieu; le paganisme lui-même a beau avoir rabaissé la femme, n'a-t-elle pas montré plus d'une fois en Grèce et à Rome un cœur aussi courageux que celui de l'homme [3]? Il n'y a donc aucune distinction entre les deux sexes au point de vue divin qui importe seul.

Le martyre a revêtu de sa pourpre sanglante les femmes chrétiennes aussi bien que les hommes, leur conférant la même royauté morale. Si la femme n'a pas pâli devant les menaces et les supplices, si elle a tout bravé pour sa foi, elle n'est inférieure à personne, et s'il est beau et glorieux à l'homme de mourir pour la vertu et la liberté, le même acte ne sera pas moins glorieux pour son épouse. L'héroïsme n'est point un privilége de

Justin, *Apol.*, I I, 2.

[2] Ταύτης τοὶ τῆς τελειότητος ἔξεστιν ἐπ' ἴσης μὲν ἀνδρὶ ἐπ' ἴσης δὲ καὶ γυναικὶ μεταλαβεῖν. (Clém., *Strom.*, IV, 19, 120.)

[3] *Id.*, § 121-125.

persécution qu'il s'affirme, il trouve sa constante application dans le cours ordinaire de l'existence, dans l'accomplissement même des devoirs de la vie domestique. Une première obligation précède toutes les autres, c'est de ne contracter le mariage que dans des conditions vraiment chrétiennes. Si la femme a été gagnée à l'Evangile après avoir été mariée à un païen, il ne lui est pas permis de s'en séparer; elle doit par sa douceur et sa pureté s'efforcer de l'amener à sa croyance, sans rien sacrifier de ses nouveaux devoirs. La règle si sage établie par l'apôtre Paul à cet égard subsiste tout entière. Une certaine latitude est même laissée à la femme qui se trouve dans cette position délicate; il lui est permis de se parer davantage, de chercher à plaire à son mari par sa beauté, dans l'espoir de l'amener à un amour plus noble, pourvu qu'elle s'arrête toujours à la limite où le mal commence [1]. Ce qui est sinon interdit au moins sévèrement blâmé, c'est que la femme déjà chrétienne consente à épouser un païen; Tertullien voit une véritable apostasie dans un tel acte. Comment pourra-t-elle quitter le toit conjugal pour célébrer le culte de l'Eglise, pratiquer les divers devoirs de la charité, braver le péril pour porter ses offrandes dans les cachots où languissent les confesseurs, baiser leurs chaînes et laver leurs pieds? Ne subira-t-elle pas d'ailleurs l'influence pernicieuse de l'existence païenne avec son accompagnement de festins impurs et d'idolâtrie luxurieuse? Traînée dans les lieux de plaisirs où s'étale la corruption du jour, elle entendra des hymnes de théâtre

[1] Clém., *Pædag.*, III, 11, 57.

se dissoudre que pour le cas d'adultère[1]. L'Eglise, malgré une répugnance qui n'a fait que s'accroître, laisse à ses directeurs spirituels une certaine latitude pour ne pas condamner absolument un second mariage qui a été contracté après que le premier a été rompu pour une telle cause[2].

Malgré les dédains des gnostiques et des rigoristes, le mariage est considéré par les esprits modérés, qui sont les représentants authentiques de la vraie tradition chrétienne, comme une institution divine, digne de tout respect, en tout point compatible avec la loi de sainteté [3]. Les enfants en sont comme les fleurs et la couronne [4].

Rien n'est plus beau que l'union de l'époux et de l'épouse fondée sur une foi commune et consacrée à Dieu; elle n'a d'autre règle que sa volonté et met sa félicité dans la vertu, bien au-dessus de la richesse et

[1] « Ita si conditionaliter Christus prohibuit dimittere uxorem, non in totum prohibuit. » (Tertull., *Contra Marc.*, XIV, 34.) Le divorce reste réservé pour le seul cas d'adultère : — « si inventum fuerit in muliere negotium impudicum. — » (*Id.*) L'Eglise cherche à conserver ainsi la pureté du mariage.

[2] Malgré l'opinion rigoriste du *pastor Hermas* sur ce point (lib. II. *Mandat.*, IV, 1), l'Eglise a usé d'une certaine tolérance comme on peut l'inférer du canon 9 du concile d'Elvire tenu en 305 qui se plaçait à un point de vue plus sévère que l'époque précédente : Il porte que la communion peut être donnée en cas de maladie à la femme divorcée par suite de l'adultère de son mari, même après qu'elle a contracté un second mariage : « Nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit. » (Routh., *Reliq.*, t. IV, p. 261.) L'Eglise d'Occident fut la première à sanctionner d'une manière absolue la pratique la plus sévère, mais ce ne fut que plus tard. Voir Smith, *Dictionary of christian antiquities*. London, 1855. Article *Digamy*.

[3] Ἁγιάζεται γοῦν καὶ γάμος. (Clém. Alex., *Strom.*, IV, 20, 28; *Pædog.*, II, 10, 90.)

[4] Ἄνθη δὲ τοῦ γάμου τὰ τέκνα. (*Id.*, II, 8, 71.)

la femme se renferme dans son intérieur. Le christianisme reprend et consacre la vieille devise romaine qui était l'éloge suprême de la matrone : *lanam fecit.* L'épouse doit se vouer à la vie domestique, confectionner de ses mains les vêtements de son mari et de ses enfants, et au besoin préparer le repas de la maison, toujours prête à rompre le pain de l'aumône au pauvre ou à l'étranger. Semblable à la femme forte des Proverbes, elle est la joie et l'appui des siens, et elle s'empresse, comme Sara, de dresser la table hospitalière. La femme est ainsi la diaconesse de la famille ; elle est plus spécialement chargée d'y représenter la douce charité [1]. Simplement vêtue de la robe qu'elle a tissée, sa figure brille d'une chaste beauté ; elle est la gloire de son mari, le vrai trésor de la maison. Incapable de manger le pain de la paresse, le miel de la charité découle de ses lèvres, sa bouche ne s'ouvre que pour des paroles sages, et ses enfants la bénissent dès le matin [2]. L'éducation de ceux-ci est sa première tâche, elle la partage avec son mari ; car le but le plus élevé du mariage n'est pas de conserver par eux la race humaine, mais bien de les élever pour le ciel [3]. On peut voir, par les reproches sévères adressés à Hermas dans le livre du *Pasteur*, combien la négligence de ce devoir est regardée comme coupable. « De grandes afflictions ont fondu sur toi, lui dit la voix mystérieuse de sa vision, à cause des

[1] Clém., *Pædag.*, III, 10, 49.
[2] *Id.*, III, 1, 67.
[3] Τά τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαβέτωσαν. (Clém., *Strom.*, IV, 17, 110.)

prévarications de ta famille et parce que tu ne t'en es pas plus soucié que si elles ne te regardaient pas [1]. » Les enfants doivent être mis à l'école du Christ. Il faut leur apprendre, dès le berceau, ce que peut l'humilité auprès de Dieu dans un monde de vanité, ce que valent l'amour pur au milieu de la souillure universelle et cette crainte du Seigneur grande et noble qui préserve du mal [2]. Le père et la mère ont entendu retentir sous leur toit cette voix du maître qui disait aux femmes de la Judée: « Laissez venir à moi les enfants. » C'est grâce à cette instruction précoce que, dans la nuit du grand baptême de Pâques, des enfants de cinq à six ans se montraient capables de faire la profession de foi des néophytes [3]. Ainsi se forme au foyer ce type incomparable de la mère chrétienne avec sa pureté, sa tendresse et les douleurs sacrées de l'enfantement spirituel, ce type qui, à l'époque suivante, se personnifiera dans la figure sublime et touchante de Monique.

La jeune fille est l'objet des soins les plus délicats pour être préservée comme une fleur des souffles impurs qui la flétriraient. Sa mère veille sur elle avec une sollicitude jalouse pour la soustraire aux spectacles infâmes, et l'éloigner de ces boutiques empoisonnées, où, tout en marchandant des parfums et des bijoux, les grandes dames prennent des allures de courtisanes au milieu des rires et des excitations des hommes. Reprenant le mot sublime de Juvénal : *Maxima puero*

[1] *Pastor Herm.*, lib. I, *Vis.* 1, 3.
[2] Clém., *Strom.*, IV, 17, 110.
[3] *Const. Eccl. Egypt.*, II, 46.

debetur reverentia, le moraliste chrétien lui donne son vrai sens : « Honorons la jeunesse, dit-il, en lui apprenant la discipline de Dieu[1]. » C'est ce sentiment de respect qui poussait le père d'Origène à se relever la nuit pour baiser la poitrine de son fils dans laquelle il voyait un sanctuaire de l'Esprit-Saint.

L'enfant, comme la femme, est ainsi relevé de l'état misérable où le paganisme l'avait réduit. Dès son premier jour, il apparaît dans la maison comme un hôte immortel destiné à la vie supérieure. Il ne se recommande plus à son père par sa force et sa beauté, mais par l'étincelle divine qui est en lui. Le droit humain est encore une fois fondé et consacré par l'Evangile.

Le même principe divin qui abolissait l'inégalité dans la famille y commandait la pureté. Si le mariage est respecté comme une institution sainte, l'Eglise ne laisse pas de surveiller de près l'entraînement des sens, si facile au sein d'une société dissolue, où il suffisait d'ouvrir les yeux pour assister à des spectacles honteux. L'air que l'on respirait était chargé de miasmes impurs. La femme a beau être relevée et respectée au foyer chrétien, elle reste un sujet d'inquiétude. Les festins où les sexes sont mêlés ne sont pas sans péril[2]. La femme mariée y est seule tolérée à la condition de se couvrir d'un voile; la jeune fille en est tenue soigneusement éloignée[3]. Le feu qui consume l'âme

[1] Τιμήσωμεν τοὺς νεούς παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ Θεοῦ. (Clém., *Pædag.*, IV, 17, 110.)
[2] *Id.*, III, 11, 74.
[3] *Id.*, II, 7, 54.

les métaux précieux ne sont à notre disposition que pour nous mettre à l'épreuve. « Ce siècle, dit-il, en rappelant les combats sanglants de l'Eglise, appartient au fer et non à l'or[1]. » Le chrétien ne devrait se glorifier dans sa chair mortelle que quand elle est immolée pour le Christ; sa crucifixion rachète seule son abjection. La femme qui se plaît aux ornements de grand prix est bientôt rivée à l'adultère par des chaînes d'or comme la Vénus païenne[2]. Que la femme se souvienne de la manière funeste dont elle a exercé son pouvoir sur l'homme en lui ouvrant la porte de la perdition. Que, semblable à une Eve pénitente et pourtant pardonnée, elle se tienne sur le seuil de l'Eden fermé par sa faute, mais rouvert par le Christ, en versant les larmes saintes de la pécheresse de l'Evangile et en rejetant un luxe corrupteur[3].

Les rigoristes, en ce point comme en tout, dépassaient la mesure. Tout en reconnaissant que la beauté n'est point méprisable en soi, qu'elle est, selon le mot éloquent de Tertullien, la félicité du corps, la parure de la création divine et le vêtement de fête de l'âme[4], la crainte l'emporte en définitive chez eux sur l'attrait légitime; ils veulent qu'on la dissimule le plus possible. « La femme élue sera toujours assez belle pour son mari[5]. » Les esprits plus sages se gardent de cette exagé-

[1] « Ceterum tempora christianorum semper et nunc vel maxime non auro, sed ferro transiguntur. » (*Id.*, II, 13.)

[2] Clém. *Pædag.*, II, 12, 128.

[3] « Ipsam se circumferens Evam lugentem et pœnitentem. » (Tertull., *De cult. fem.*, I, 1.

[4] « Felicitas corporis. » (Tertull., *De cult. fem.*, II, 2.)

[5] Tertull., *De cult. fam.*, II, 4

qui se sait le convive du Dieu auquel il a demandé son pain quotidien se contente des dons de la nature, et on ne le voit pas manifester cette honteuse gloutonnerie qui fait du ventre un dieu et mêle les cris d'une folle ivresse au bruit des viandes qui sifflent sur les fourneaux enflammés. La joie n'est point absente de la table chrétienne, car la famille a ses fêtes légitimes, mais c'est une joie douce et pure. Elle ne cherche point une excitation factice dans les molles harmonies des joueuses de luth. La louange de Dieu réunit toutes les voix, depuis celle du père jusqu'à celle de l'enfant [1]. La harpe les accompagne comme au temps du psalmiste. Une aimable gaieté est permise, pourvu qu'elle ne tombe point dans la bouffonnerie grossière [2].

Les relations avec les païens n'étaient point interdites. On comprenait que les liens antérieurs ne pouvaient pas être rompus soudainement, qu'il y avait des obligations de parenté et d'amitié. Tertullien lui-même admet cette nécessité des amitiés païennes même pour la femme chrétienne, bien qu'elles devinssent facilement périlleuses par la difficulté d'éviter les pratiques idolâtres [3].

On sait le rôle que jouait le parasite dans les festins de la société romaine; on ne pouvait se passer des bouffonneries et des flatteries par lesquelles il payait son écot. Ce personnage ignoble est remplacé à la table

[1] Clém., *Pædag.*, II, 4, 41.
[2] *Id.*, II, 5, 46.
[3] « Necessitas amicitiarum officiorumque gentilium. » (Tertull., *De cultu fem.*, II.)

chrétienne par le frère étranger qui est toujours reçu avec la plus touchante fraternité. L'hospitalité chrétienne est bien plus large que l'hospitalité antique. Celle-ci ne dépasse pas les relations de parenté; ce n'est pas l'étranger qui est reçu comme appartenant à la grande communauté humaine; c'est le membre d'une famille avec laquelle on a jadis contracté alliance. L'hospitalité chrétienne au contraire est purement humaine; l'étranger est accueilli comme un frère, sans que l'on consulte les archives de la maison; on ne veut voir en lui que le fils du Père qui est au ciel, un disciple de Christ. D'où qu'il vînt, de quelque contrée barbare qu'il fût originaire, il était reçu comme les anges l'avaient été sous la tente d'Abraham. On se hâtait de l'accueillir et de lui faire sa place au repas et surtout au culte de la famille [1]. Il est des circonstances où cette hospitalité prend un caractère particulièrement sacré, c'est quand elle s'exerce à l'égard d'un chrétien proscrit. Parfois celui qui vient frapper à la porte de la maison est obligé de fuir, de ville en ville, l'arrêt qui l'a condamné. Bien qu'il y ait un réel danger à lui faire franchir le seuil d'une demeure déjà suspecte, elle ne lui en est pas moins ouverte avec empressement et on prévient tous ses besoins [2].

L'intérieur de la maison chrétienne doit être sans faste comme la vie qu'on y mène; l'ameublement en reflète

[1] Tertull., *De orat.*, 21.

[2] Τούς διωκομένους διὰ πίστιν καὶ εἰς πόλιν ἐκ πόλεως φεύγοντας προσλαμβάνεσθε... ἵνα ἀνεξάρνητον ἐν ἑαυτοῖς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ διατηρήσωσιν. (*Const. apost.*, VIII, 45.)



la pureté et la simplicité [1]. Les richesses qu'on peut acheter sont peu dignes d'envie; il n'y a de précieux que la sagesse que ne paie ni l'or ni l'argent.

Le contraste devait être grand entre une telle maison réglée conformément aux principes de l'Evangile et la maison païenne. La première était souvent un chétif réduit qu'il fallait chercher dans les quartiers des pauvres, parmi les boutiques des artisans méprisés, car l'Eglise s'était largement recrutée dans ces rangs infimes de la société. Pourtant il est certain aujourd'hui que bon nombre de familles riches et de grande naissance s'étaient rattachées à la religion nouvelle. C'est à elles que s'adressaient surtout les conseils des moralistes chrétiens, puisqu'elles étaient seules exposées à la tentation de s'adonner au luxe. Il est facile de nous représenter les changements que le christianisme introduisait dans leurs habitations. La maison païenne nous est bien connue aujourd'hui. Précédée d'un vestibule orné de panoplies et de statues, elle se divise en deux parties principales. Nous avons d'abord l'*atrium*, séparé du vestibule par une petite porte; il est flanqué de deux ailes où sont les chambres d'habitation; au milieu est l'*impluvium*, bassin qui reçoit l'eau de pluie découlant du toit. Le *tablinum*, qui n'est séparé de l'*atrium* que par un grand voile, est la chambre la plus importante. C'est là qu'on garde les documents juridiques, les archives de la famille, les titres de l'hospitalité, et ceux des colléges dont on fait partie. Le foyer, avec les dieux

[1] Χρὴ καὶ τὰ κτήματα ἐπιδείκνυσθαι σύμβολα βίου καλοῦ. (*Pæd.*, II, 3, 37.)

lares, est au centre de la maison; les statues des ancêtres sont confinées dans des armoires pour en être sorties aux jours de grandes solennités. La chambre à manger ou le *triclinium* dispose autour d'une table carrée des lits pour neuf convives. Une cour entourée de colonnes, murée et plantée d'arbres, forme un second péristyle autour duquel sont les misérables chambres des esclaves. Partout le pinceau du peintre ou le ciseau du sculpteur a multiplié les ornements et les vives représentations des mythes païens[1]. Le chrétien qui a reçu de ses ancêtres une maison semblable ne se croit point obligé de l'abandonner, il en fait disparaître toutes les traces du paganisme; les parois sont dépouillées des fresques qui étaient consacrées à la gloire et aux amours des dieux. Les pénates sont écartés du foyer qu'ils ne feraient que profaner. On ne voit plus se presser la foule avide et rampante des clients sous le péristyle. Ils sont remplacés par les pauvres que l'ancien descendant des fiers patriciens de Rome appelle ses frères et ses sœurs, bien qu'un sang plébéien coule dans leurs veines; il tient à honneur de les servir à la table de l'agape. Lui-même, au lieu d'attendre le salut servile des courtisans de sa richesse, sort avant l'aube pour se rendre furtivement dans la sainte assemblée. Sa femme n'est point reléguée au fond de ses appartements, pour n'en sortir qu'à l'heure d'un festin luxurieux; elle est la maîtresse de la maison et vaque tout le jour à ses devoirs. Un art nouveau n'a pas encore embelli la demeure chré-

[1] Becker. *Rœmisch. Alterth.* Marcquart, tome V, p. 220.

tienne, il se réserve pour les sombres murailles de la catacombe, cependant on retrouve sur les vases et les anneaux les symboles favoris du christianisme primitif, le bon pasteur, l'ancre, la colombe. Plus d'une fois la maison chrétienne servit à la célébration du culte, surtout avant que l'on possédât des maisons de prière. La tradition rapporte que le sénateur Pudentius avait prêté la sienne à ce saint usage [1]. Qui sait si l'impluvium ne fut pas plus d'une fois employé comme piscine baptismale? Les arbres du second péristyle abritèrent souvent d'humbles artisans aux mains calleuses et le cantique chrétien retentit dans des lieux accoutumés naguère aux chants de l'ivresse.

La maison païenne prenait un grand éclat dans les fêtes de la famille, quand la jeune épouse y était conduite en pompe, ou quand l'héritier du nom se rendait au forum revêtu pour la première fois de la robe virile. Elle revêtait un aspect imposant lorsque la dépouille du chef de la famille était conduite au bûcher funèbre ayant pour glorieux cortége les statues de ses ancêtres. Plus humbles, mais plus touchantes étaient les solennités du foyer chrétien; la jeune femme y entrait couverte des bénédictions et des prières de l'Eglise. Le néophyte dont le front avait été scellé du sceau divin éprouvait une joie plus vive que le nouveau citoyen qui avait pris son rang dans la cité; nul sénateur de Rome ne ressentit devant l'image d'un illustre ancêtre un sentiment plus élevé de la noblesse de sa race que

[1] Voir Rossi, *Bulletin di Archeolog. crist.*, anno V, p. 43-44.

reconstitué dans ses droits et ses devoirs à la lumière de l'Evangile.

§ II. *La famille chrétienne et les pauvres.*

Nous avons vu l'Eglise faire une large part à la pauvreté chaque fois qu'elle célèbre son culte. Les offrandes volontaires qui accompagnent l'eucharistie étaient destinées aux indigents, aux veuves, aux orphelins, et dans leur personne au Christ lui-même, qui n'a pas voulu séparer sa cause de la leur. Cette charité collective était le produit volontaire de la générosité de chaque famille et de chaque chrétien. La charité individuelle ne se contentait pas de cette bienfaisance publique qu'administrait l'Eglise. Chaque famille chrétienne se croyait obligée de pratiquer la bienfaisance, surtout par les mains de la femme, qui se montrait toujours prête à accueillir l'indigent ou l'étranger, à s'enquérir de leurs besoins et à y pourvoir. Que de Dorcas ont taillé les vêtements du pauvre, et combien cette laine filée pour couvrir sa nudité n'était-elle pas plus digne de respect que le fuseau de la dame romaine qui ne pensait qu'à son mari et à ses enfants ! Le christianisme ne se borna pas à répandre ses bienfaits d'une main généreuse, il développa encore une notion de la richesse et de la propriété qui était étrangère au monde païen, il releva le pauvre, et créa la vraie charité qui est bien au-dessus de la simple bienfaisance. Cette réforme si considérable dans l'ordre moral

fut réalisée sans fracas, dans le cercle de la famille. Là encore ce fut l'idée humaine avec toute sa largeur qui triompha des étroitesses du droit conventionnel, purement civil.

La propriété dans la vieille constitution romaine est l'investiture par l'Etat du sol conquis; toute autre possession échappe à la consécration du contrat, parce que le pouvoir civil n'a rien à y voir, rien à y garantir. La justice ne s'occupe pas de la propriété naturelle; celle-ci est comme si elle n'existait pas. Tout en revient à un droit formel, l'équité s'efface devant les formules de la mancipation ou de la propriété artificielle consacrée par l'Etat. Il est évident que plus la propriété naturelle reprendra d'importance, plus aussi le droit deviendra humain, équitable, inspiré par la vraie justice qui met la bonne foi au-dessus des termes plus ou moins élastiques d'un contrat. L'honneur des grands jurisconsultes de l'empire est d'avoir marché dans cette voie et d'avoir commencé à introduire l'équité dans le Code [1]. Le christianisme devait avec bien plus de puissance battre en brèche l'étroitesse pharisaïque, le formalisme politique du droit antique en rapportant la propriété à Dieu comme à son souverain dispensateur. Ainsi comprise, elle n'est plus la simple consolidation civile de la conquête, elle est dévolue à celui qui la possède sous sa responsabilité; il en doit compte à Dieu et à ses frères.

[1] Troplong. *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, p. 32, 33.

C'est dans le traité de Clément sur la richesse qu'il faut chercher la vraie pensée du christianisme primitif au sujet de la propriété [1]. Il commence par reconnaître sa légitimité en tant qu'elle procède vraiment de Dieu ; elle est par conséquent voulue de lui, mais à la condition d'être pure de fraude et d'être vouée à sa fin véritable. « Le Seigneur, dit-il, ne condamne pas les richesses, pourvu que ceux qui les possèdent cherchent quelle est sa volonté à leur égard [2]. » Comment pourrait-il les condamner après qu'il les a lui-même prodiguées dans la création ? L'épargne et le travail qui les amassent ne méritent aucun blâme. Le droit d'héritage n'est pas plus contestable. A quoi servirait-il, poursuit Clément, de se dépouiller de ses biens, si au sein du dénuement le plus absolu on conserve toutes les suffit convoitises, toute l'avidité du mauvais riche. Il ne suffit pas de ressembler au mendiant de la place publique pour être un saint ; il faut faire plus, il faut revêtir l'esprit de la vraie pauvreté qui consiste à ne pas mettre son cœur dans ses biens, à être prêt à les abandonner et surtout à en faire part à ceux qui souffrent [3]. Ce qu'on doit bannir avec soin de la maison chrétienne, c'est l'avarice, qui, semblable au serpent couché sur un trésor, ne jouit pas de ses propres biens et empêche les autres d'en profiter. Celui qui s'y abandonne, se dessèche et semble n'avoir plus dans la

[1] *Quis dives salvetur.*

[2] Ὅτι τοὺς πλουσίους οὐδένα τροπόν ὁ σωτὴρ ἀποκέκλεικεν. (*Quis dives salvetur*, 26.)

[3] *Id.*, 18.

poitrine qu'une pièce d'argent au lieu de cœur[1].

Après tout, la richesse n'est qu'un instrument et tout dépend de l'usage qu'on en fait[2]. Sa destination providentielle est très-grande. Tout d'abord elle rend possible la société humaine qui ne peut se passer de la réciprocité des échanges[3]. Mais sa fin dernière est la charité, à qui sont confiés le soin et l'honneur de relever la pauvreté. Celle-ci n'a pas en elle-même un mérite; quand elle s'abandonne à l'envie et à la haine, elle ne vaut pas mieux que la richesse avare[4]. Elle n'en constitue pas moins la plus haute des dignités morales, quand elle s'unit à l'humilité et à l'amour. Sous ses haillons misérables, sous ses traits pâlis, sous son extérieur sordide sont cachés le Père et le Fils. Un grand trésor est dans ce vase d'argile[5]. L'indigent ressemble au voyageur blessé de la parabole qui est couché au travers du chemin, il faut le relever, panser ses plaies, apaiser sa faim, vêtir son corps et lui donner un abri[6].

Nous pouvons reconnaître à ces traits combien la charité chrétienne diffère de la bienfaisance païenne. Celle-ci peut se réchauffer parfois grâce à un de ces mouvements de pitié qui traversent l'âme humaine et rappellent sa divine origine. C'est à ces inspirations sublimes et exceptionnelles qu'il faut rapporter les plus

[1] Οὐ καρδίαν ἀλλά μέταλλον φορῶν. (*Id.*, 17.)
[2] Ὁ πλοῦτος ὄργανόν ἐστι. (*Id.*, 14.)
[3] Τὶς γὰρ ἂν κοινωνία καταλείποιτο παρὰ ἀνθρώποις, εἰ μηδεὶς ἔχοι μηδέν. (*Id.*, 13.)
[4] *Id.*, II, 19.
[5] Ἔνδον ὁ κρυπτὸς ἐνοικεῖ πατὴρ καὶ ὁ τούτου παῖς. (*Id.*, 33.)
[6] *Id.*, 28.

nobles paroles de Cicéron et de Sénèque, sur nos devoirs envers le misérable. Néanmoins la bienfaisance païenne reste le plus souvent étroite, intéressée, ou du moins empreinte d'un caractère politique. Elle ne dépasse guère les limites de la patrie. Le pauvre qui n'est ni un client ni un compatriote, mais tout simplement un indigent jeté sur la voie publique par quelque accident, est presque toujours abandonné à son malheureux sort. Personne ne verra une charité véritable dans la munificence des Césars pour nourrir et amuser la plèbe de Rome, car il ne s'agissait pour eux que de payer sa servitude.

La fameuse institution alimentaire de Trajan qui prit de nouveaux développements sous ses successeurs, avait surtout une portée sociale. L'empereur avait fait des prêts abondants à la propriété rurale, afin d'empêcher les progrès de la stérilité sur le sol de l'Italie; en retour, il demandait que les intérêts de ces sommes considérables fussent distribués aux enfants des pauvres citoyens. Il voulait ainsi conjurer le dépeuplement des provinces, tout aussi bien que l'appauvrissement de la terre, et préparer des soldats aux armées de l'empire. C'est ce qui nous explique la cessation des secours accordés à ces jeunes citoyens dès qu'ils avaient atteint l'âge où ils pouvaient s'enrôler. Evidemment ces mesures généreuses avaient avant tout un but politique. Les particuliers se mirent à imiter l'empereur et multiplièrent des fondations analogues. Ils faisaient souvent des dons très-larges à leurs municipes en faveur des citoyens pauvres. Certes de telles libéralités révèlent un grand progrès dans le

sentiment public [1]. Il n'en demeure pas moins que la charité n'apparaît avec toute sa tendresse et toute sa largeur que parmi les chrétiens. Chez eux elle est la première préoccupation. Ils n'admettent pas que le nécessaire manque à un de leurs frères dans la foi. Leur générosité est si bien connue qu'elle devient parfois un motif pour les malheureux sans appui d'embrasser leur croyance [2]. L'Eglise donne une force nouvelle à ce mot de l'Ecriture : *Je n'ai jamais vu le juste avoir faim*, car près du juste affamé, selon le mot de Clément, elle met toujours un autre juste pour partager son pain avec lui [3]. La communauté des biens spirituels pousse nécessairement à communiquer les biens inférieurs à ceux qui en sont dépourvus. Il n'y a là aucune contrainte, mais l'application la plus simple de cette admirable loi de solidarité qui, après nous avoir fait participer à la vie du Verbe, qui est la même pour tous, établit entre les hommes la réciprocité de toutes choses [4].

Cette charité veut chercher et sauver tout ce qui est perdu. Elle commence par les misères les plus voisines. Le riche, selon la belle parole de Commodien, soutient le pauvre qui est près de lui comme l'arbre soutient la vigne [5]. Il n'est pas nécessaire d'avoir les biens de ce monde en abondance pour se montrer se-

[1] Boissier, *Relig. romaine*, II, p. 210.
[2] Κοινωνικοὺς τῶν ἐπιτηδείων μαθόντες τοὺς καθωσιωμένους τῷ Χριστῷ. (Clém., *Strom.*, I, 1, 6.)
[3] *Id., Pædag.*, III, 7, 40.
[4] *Id.*, II, 12, 120.
[5] *Commodien*, v. 460-461.

courable. On voit souvent l'humble chrétien qui possède à peine le nécessaire s'imposer un jeûne volontaire pour nourrir un plus pauvre que lui [1].

Étendant plus loin ses compassions efficaces, la charité chrétienne réunit des dons considérables pour racheter les captifs; elle se réjouit de briser dans leurs liens les chaînes mêmes de Jésus-Christ, qui a dit du prisonnier comme du pauvre que, ce qu'on lui ferait, on le ferait à lui même. « Contemplez, dit Cyprien, Jésus-Christ dans vos frères captifs et rachetez de la captivité Celui qui nous a rachetés de la mort. Arrachez des mains des barbares Celui qui nous a arrachés au démon et payez à prix d'argent la libération de Celui qui a donné son sang pour nous [2]. » Devant de tels appels nul chrétien ne demeurait insensible; l'héroïsme de la charité fut même parfois poussé si loin que des hommes libres s'offrirent eux-mêmes pour servir à la place des captifs [3]. Il s'agissait encore jusqu'ici de frères dans la foi. La charité ne sait pas s'enfermer dans l'enceinte sacrée; c'est l'humanité qu'elle aime, et qu'elle veut relever dans chacun de ses enfants. Aussi, quand de cruelles épidémies ravagèrent Carthage et Alexandrie, les chrétiens s'empressèrent-ils auprès des moribonds, sans s'inquiéter de savoir si le plus grand nombre d'entre eux n'avaient pas figuré au premier rang des persécuteurs. Tandis que la terreur régnait dans ces villes ravagées, que les malades expi-

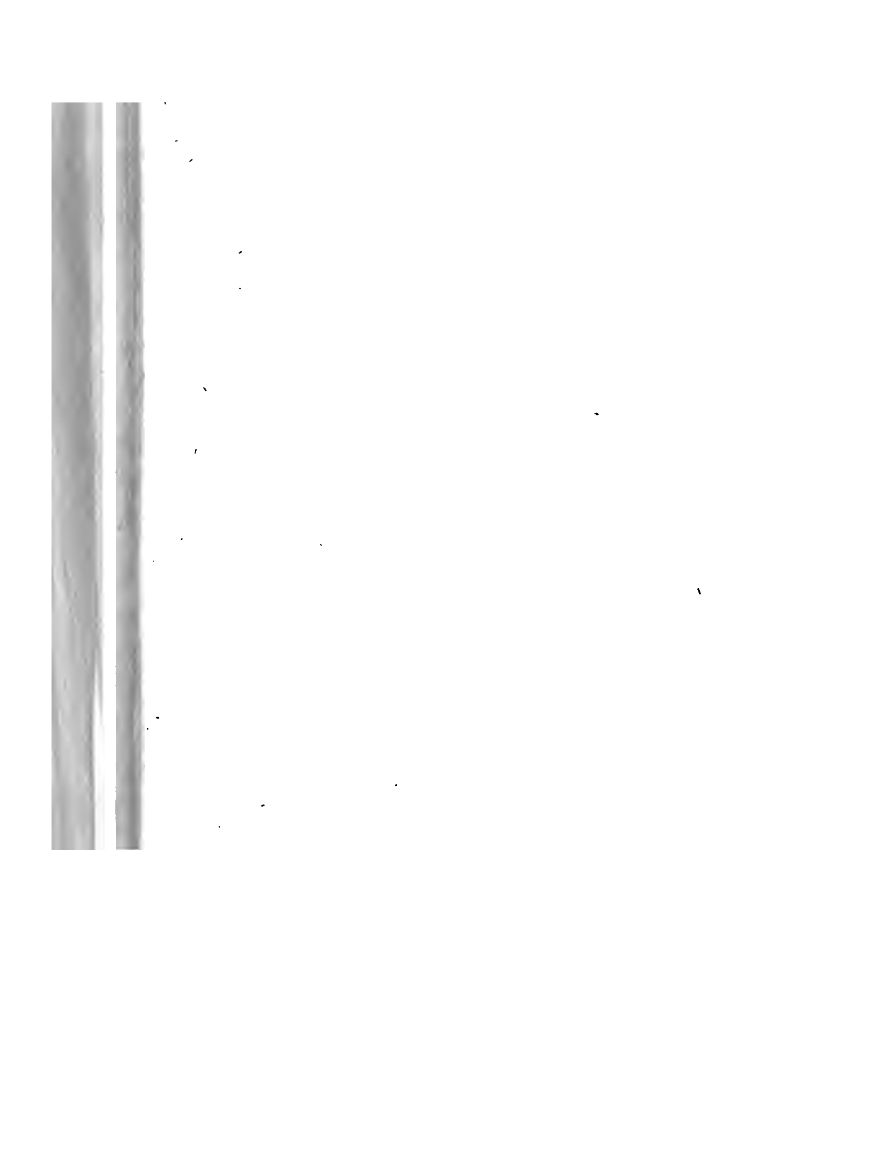
[1] Origène, *In Levitic. Hom.* X, 2, t. II, p. 246.
[2] « In captivis fratribus nostris contemplandus est Christus. » (Cyprien, *Ep.* 62, 2.)
[3] Clém. Rom., 1[re] *ad Corinth.*, c. 55.

raient sans les soins nécessaires, que les cadavres non ensevelis répandaient l'infection, les proscrits d'hier suffirent à tout. « Si nous ne sommes bienfaisants qu'envers les nôtres, disait Cyprien à ses frères, nous n'agissons pas mieux que les païens et les péagers; nous devons, pour agir en chrétiens, surmonter le mal par le bien, et prier pour nos persécuteurs; puisque nous sommes nés de Dieu, imitons sa miséricorde [1]. » Les chrétiens d'Alexandrie ne se montrèrent pas moins dévoués dans la peste qui éclata dans cette ville. Beaucoup d'entre eux payèrent de leur vie le courage qu'ils mirent à braver l'épidémie près du lit de leurs pires adversaires [2]. Quand elle en est arrivée à cette abnégation, à cet universalisme sublime qui ne s'arrête pas plus devant la haine que devant la différence de nationalité, la charité atteint vraiment son plus haut degré de perfection. Elle embrasse dans sa pitié tout ce qu'embrasse l'amour infini; elle est vraiment humaine à force d'être divine; le principe égoïste et exclusif du monde antique est décidément vaincu. Quand Cyprien, dans une brûlante prosopopée, opposait la parcimonie de l'Eglise aux largesses du monde pour son Prince qui n'a point versé son sang pour les siens, ni conquis le ciel en leur faveur [3], il employait une rhétorique véhémente pour pousser les chrétiens à une libéralité plus grande, mais il savait bien que les prétendus sacrifices du monde païen étaient faits à ses mauvaises passions et lui coû-

[1] Pontii, *Vita Cyprian.*, 76.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VII, 22.
[3] Cyprien, *De opere et eleemosyn.*, 22.

taient fort peu; il ne pouvait méconnaître que, dans cette ville de Carthage où ses généreux exemples avaient été suivis avec tant d'empressement la charité était apparue comme une vision du ciel sur une terre maudite.

La part de la famille chrétienne avait été grande dans cette activité douce et féconde, non-seulement par sa participation aux offrandes générales, mais encore par les aumônes particulières, par l'accueil qu'elle faisait sous son toit aux malheureux, aux veuves et aux orphelins. Depuis que l'agape était distincte du culte, elle se célébrait dans les maisons privées, et tous les jours la table de famille s'agrandissait pour faire place aux pauvres. L'amour pénétrait ainsi dans ce monde de souillure et de dureté, pour y opérer la grande transformation morale que toutes les inconséquences et même tous les crimes d'un christianisme dégénéré ne devaient pas parvenir à détruire.



CHAPITRE III

LE CHRISTIANISME DANS SES RAPPORTS AVEC L'ESCLAVAGE ET LE TRAVAIL LIBRE

—

§ I. *Le christianisme et l'esclavage.*

La maison romaine, à la ville comme à la campagne, renfermait un grand nombre de réduits obscurs, où circulait à peine l'air respirable. C'est là qu'était entassé ce peuple immense d'esclaves mâles et femelles qui portait le poids de la vie antique, semblable à cet Atlas robuste et lassé du Musée de Naples qui plie sous le fardeau du monde, géant redoutable quoique dompté dont un mouvement d'épaule ébranlerait le globe, objet tout ensemble d'exploitation et de terreur qu'il faut courber sous un joug de fer. L'esclavage antique est resté jusqu'à la fin de l'empire, malgré quelques atténuations insuffisantes, la plus audacieuse négation qui fut jamais du droit naturel et humain. Cette négation est d'autant plus choquante qu'elle ne peut pas même prétexter une différence de race trahie par la constitution physique. Le crime de l'asservissement de

la créature humaine n'en est certes pas diminué, mais le droit naturel est offensé d'une manière plus évidente quand c'est un homme du même sang, de la même nationalité et souvent de la même famille qui est traité comme une bête de somme, quand on rencontre dans l'ergastule le même type romain qui ailleurs brille au milieu des faisceaux consulaires, et quand des profils d'impératrice apparaissent sur les marchés d'esclaves. Nous retrouvons ici dans sa plus dure application ce droit de la cité qui ne se soucie que de ses intérêts et de ses priviléges, et ne tient jamais compte du droit sacré qui brille en caractères ineffaçables sur le front de chaque fils de l'humanité. L'esclavage est une nouvelle manifestation de cette conception purement politique de la société qui avait donné au mariage et à la propriété sa constitution spéciale dans l'ancien monde. Déjà plus d'une fois nous avons, dans le cours de cette histoire, rencontré cette institution fatale. Il est temps de la considérer en face, pour mesurer la portée de la réforme opérée à cet égard par le christianisme, en cherchant à mettre en lumière la pensée maîtresse qui y a présidé [1].

L'esclavage n'est pas un accident dans le paganisme, il est une de ses institutions fondamentales, comme l'attestation de ce droit de la conquête et de la force qui, après s'être appliqué aux nations étrangères, re-

[1] L'ouvrage capital sur cette matière est le livre si savant, si complet de M. Wallon, *Histoire de l'esclavage antique*, 3 vol. in-8°, Paris, 1847. Voir aussi l'excellent ouvrage de M. Allard, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident.* M. Boissier a sur ce sujet un chapitre important, *La religion romaine*, tome I, lib. III, c. 5. Voir surtout le théâtre de Plaute.

tombe de tout son poids sur tout ce qui est faible et dépendant dans la cité ou dans la famille. Les captifs appartiennent à leurs vainqueurs et leur épargnent les fatigues du travail. « Avec ma lance, s'écrie le guerrier antique, je laboure, je moissonne, je vendange. » La chasse aux hommes par la piraterie ne soulève aucun scrupule, parce qu'il s'agit de barbares et d'étrangers. Dans la cité même l'esclavage se recrute largement grâce au droit du père d'exposer ses enfants ou même d'en faire trafic. Le débiteur insolvable put être vendu à Rome au temps de la république; le citoyen qui s'était soustrait au recensement perdait tous les droits de l'homme libre. Le commerce des esclaves était partout autorisé et produisait de grands profits.

La pire conséquence de l'esclavage antique, ce n'est pas la somme de souffrances et de cruautés qu'il rappelle, c'est surtout l'avilissement de la nature humaine et, pour tout dire, la destruction de la personne morale. Un véritable meurtre est constamment perpétré sur l'âme et sur la conscience de l'esclave, même quand il se trouve dans la situation matérielle la plus favorable. S'il participe au culte du foyer, c'est qu'il est incorporé à la maison, sans être nullement de la famille. Il est souvent exclu des cérémonies religieuses de la cité comme un profane [1], bien qu'on lui concède ses divinités particulières qu'il choisit parmi celles de son pays. Toutefois, même devant l'autel domestique ou national l'inégalité

[1] Wallon, *Hist. de l'esclavage antique*, vol. I, p. 299.

qui l'accable subsiste tout entière. La qualité d'homme lui est entièrement refusée; il n'est qu'une chose, une propriété, un mancipium comme un autre qu'on se transmet et dont on trafique comme on le fait des bestiaux et des instruments de labour. Devant la loi civile son droit n'existe pas, il ne peut déposer en justice, intenter une action, et tant que dura la république nulle protection ne lui fut accordée contre les mauvais traitements et les cruautés de son maître qui avait sur lui le droit de vie et de mort. Comme on n'admet pas qu'il ait une conscience, s'il est appelé en témoignage, on le soumet à la question, et c'est par la torture qu'on lui arrache la vérité, comme on met la grappe sous un pressoir pour en extraire tout ce qu'elle renferme. Il ne lui est pas permis d'être père ou époux.

Quem patrem qui servus est [1].

Sa compagne est jetée aux bras de son maître ou sur le marché du prostitueur, sans qu'il puisse réclamer. Ses enfants nés ou à naître font partie des lots de biches et de chevreaux dont dispose son propriétaire. Non-seulement il n'a pas de droit, mais, ce qui est plus grave encore, on ne lui reconnaît pas de devoirs. Il ne peut pas plus être traduit en justice qu'il ne peut y porter sa plainte. L'esclave n'est pas plus redevable envers un citoyen qu'on ne l'est à son égard[2]. Il ne saurait violer la loi par la raison qu'il est au-

[1] Plaute, *Captiv.*, v. 508.

[2] « Nec servus quicquam debere potest, nec servo potest deberi. » (Ulp. L, 41, D. XV, 1.)

dessous de la loi. Quand il vole, on le traite comme le chien qui a dépouillé l'office. On ne saurait accuser d'adultère celui pour qui le mariage n'existe pas. Sa loi, sa morale, sa conscience, c'est la volonté de son maître; il n'a pas d'autre règle, d'autre obligation que de faire sa volonté, selon ce mot de Ménandre : « Esclave, suis les ordres de ton maître juste ou injuste [1]. » L'esclave n'a pas le droit de dire non [2]. D'après Aristote on ne peut exiger de lui que la vertu d'un instrument, parce qu'il n'a pas son libre arbitre. Le grand philosophe a été jusqu'à ranger les esclaves « *parmi les autres animaux* » incapables d'appartenir à une cité. Toute cette dure législation se fondait sur une doctrine très-arrêtée. Si Platon semble parfois remonter pour un moment à la grande communauté d'origine de l'humanité, il en revient bientôt à consacrer l'abjection de l'esclave au point de vue social. Son illustre successeur fondait la servitude sur une nécessité absolue, car, selon lui, c'est la nature qui, par des vues de conservation, a créé certains êtres pour commander et d'autres pour obéir. C'est elle qui a voulu que l'être doué de prévoyance commandât en maître, et que l'être capable par ses facultés corporelles d'exécuter ses ordres obéît en esclave [3].

Les idées plus larges qui prévalurent sous l'empire et qui relevèrent partout la dignité humaine, marquèrent leur trace dans la législation impériale, sans jamais par-

[1] Men. apud Stobée, *Floril.*, 62, 10.
[2] Senèque, *De benef.*, III, 17.
[3] Arist., *Polit.*, I, 2, 13.

venir qu'à d'insuffisantes atténuations. Les empereurs s'efforcèrent d'empêcher l'exposition et la vente des enfants; il ne fut plus permis au créancier de réduire en servitude son débiteur insolvable; des précautions furent prises contre le rapt des hommes libres et contre la piraterie; la conquête du monde étant presque achevée, on eut aussi moins de captifs à enchaîner. La jurisprudence essaya de créer une espèce de droit relatif à l'esclave, en opposant des difficultés à ce qu'on séparât dans les ventes ou dans les transactions le père, la mère et les enfants. La part du pécule servile destinée à l'affranchissement fut protégée; il dépendait de la bienveillance des maîtres de concéder un certain droit de tester aux esclaves. Ceux-ci purent même porter leurs plaintes devant les tribunaux pour se soustraire à la luxure et à la cruauté, bien qu'ils demeurassent passibles de pénalités exceptionnelles. Domitien et Adrien défendirent de les soumettre à d'infâmes mutilations. Le second de ces empereurs retira à leurs possesseurs le droit de vie et de mort, et voulut qu'on en référât aux magistrats avant de les vendre comme gladiateurs. Le droit d'asile auprès de la statue de l'empereur leur fut concédé. La législation impériale se montra très-large pour autoriser les associations funéraires entre eux. Les formalités pour les affranchissements furent rendues plus faciles, et leur résultat moins incertain au nom de ce noble principe d'Ulpien, qu'il faut souvent faire céder les rigueurs du droit devant les exigences de la liberté. L'humanité fut même invoquée en leur faveur par ces généreux juriscon-



sultes qui pénétraient la jurisprudence du souffle de la philosophie stoïcienne [1].

Ces améliorations furent, à tout prendre, plutôt dans les mots que dans les choses. D'abord elles n'allèrent jamais jusqu'à la consécration de l'égalité humaine devant la loi. Ulpien avait beau dire que tous les hommes sont égaux devant le droit naturel, il n'en concluait pas que le droit civil dût être réellement conforme au droit naturel; il admettait que les esclaves formaient une classe à part dans l'humanité. C'est le même jurisconsulte qui, traitant des vices rédhibitoires des contrats de vente, assimile l'esclave aux chevaux et emploie cette expression brutale : *L'esclave ou quelque autre animal que ce soit* [2]. Marc-Aurèle s'exprimait sur les gladiateurs avec l'insouciante dureté qu'il eût manifestée à l'égard des bêtes féroces du cirque [3]. Les quelques améliorations apportées au sort des esclaves n'empêchèrent pas l'institution elle-même de fonctionner comme par le passé, et de broyer sous ses rouages des milliers d'infortunés. Les ventes à l'encan ne cessèrent point sous l'empire, à en juger par un des plus spirituels dialogues de Lucien. La nécessité où se trouvaient les empereurs, d'édicter sans cesse de nouveau les décrets qui avaient été rendus en faveur des esclaves montre l'impuissance de cette législation. Quelle pouvait être son

[1] Voir, sur toute cette jurisprudence de l'empire, Wallon, ouvr. cité. Tome III, c. 2.

[2] « Servus vel animal aliud. » (Ulpien, *Au Dig.*, VI, 1, 15, § 3.)

[3] Marc-Aurèle, *Comm.* VI, 46.

influence quand elle provenait d'un Néron ou d'un Domitien? Tout ce qui favorisait la dépravation générale se retournait contre les malheureux qui ne cessaient pas de dépendre du bon plaisir de leur maître. Le bel avantage pour eux de pouvoir en appeler aux tribunaux quand ceux-ci étaient occupés par des juges lâches ou vendus! Il est remarquable que les délateurs qui remplissaient l'office d'accusateurs publics n'aient jamais produit un seul grief résultant de l'inobservance des décrets impériaux en faveur de la classe servile, comme si ceux-ci avaient été frappés de caducité aussitôt après leur promulgation [1]. N'oublions pas d'ailleurs que les principes humanitaires de Sénèque sont développés dans un traité sur la *Colère* qui trace la plus effrayante peinture de la condition des infortunés soumis à toutes les barbaries de leurs tyrans domestiques, et que le code servile se résumait encore par ces mots : *Tout est permis contre eux.*

Si nous mettons hors de cause l'élite morale de l'aristocratie romaine, nous reconnaîtrons que le tableau si vivant que Plaute retrace de l'esclavage de son temps est encore fidèle aux premiers siècles du christianisme, du moins dans ses traits principaux. L'accroissement des richesses l'avait étendu sans mesure. A la ville les esclaves ne se comptaient plus; ils remplissaient tous les offices, depuis les plus durs et les plus vils jusqu'à ceux qui les rapprochaient de la personne de leurs maîtres. Aux champs le travail était plus dur, sous le

[1] Allard, *l'Esclave chrétien*, p. 115.

:ouet du *villicus*, espèce d'esclave contre-maître qui se rengeait de sa propre servitude en accablant ses infé:ieurs. C'est là qu'était la gent ferrée[1], la multitude affanée et souvent torturée de ces travailleurs innombrables conduits à coups de nerfs de bœuf sous la constante menace des derniers supplices. Leur nombre était accru tous les jours par des serviteurs de la maison de ville qu'on envoyait, en punition de quelque méfait ou de quelque maladresse, tourner la meule ou pourrir dans la geôle.

La terreur planait sur ces masses obscures au sein lesquelles couvait sourdement le désir de la liberté, qui 'aisait parfois explosion par la révolte et le massacre. A en juger par la description que nous fait Apulée des esclaves de la campagne, leur sort n'avait pas changé lepuis les beaux jours de la comédie antique. Il nous es montre couverts de misérables haillons, la peau ivide, déchirée par les coups de fouet, n'ayant que des ambeaux de vêtement, marqués au front, la tête rasée, es pieds serrés par un anneau[2]. D'après Sénèque, un sombre désespoir mêlé de haine animait les esclaves; aussi les suicides étaient-ils fréquents parmi eux. La classe servile tout entière parle par la bouche de cette vieille servante d'une comédie de Plaute, qui explique par ces mots amers la cause de son accablement : « J'ai quatre-vingt-quatre ans et je suis esclave[3]. »

[1] « Genus ferratile. »
(Plaute, *le Revenant*, v. 18.)

[2] Apulée, *Métamorph.*, 9. Edition Panckoucke. Tome II, p. 190.

[3] « Annos octoginta et quatuor
« Et eodem accedit servitus. »
(Plaute, *le Marchand*, v. 666-667.)

Les désespérés qui se tuent sont encore moins à plaindre que ceux qui vivent dans l'ignominie et la flétrissure. L'esclavage est la grande officine de la prostitution et de la débauche sous toutes ses formes. Le maître peut vendre à son gré les femmes et les jeunes filles au prostitueur quand il n'en veut pas faire son propre butin. Il ne s'agit pas de créatures à demi sauvages, mais de malheureuses filles de la Grèce et de l'Asie, qui ont toute la beauté et toute la séduction de leur race. La loi n'accorde aucune protection à la femme esclave contre la luxure. Si un éclair de pudeur et d'amour véritable traverse son âme, elle ne recueille que la raillerie. Il est entendu qu'elle ne peut rien refuser, que son maître même peut la prêter à qui lui plaît, et que la femme libre seule a le droit de résister aux obsessions d'un débauché. « La loi Julia, disait Papinien, ne protége que *l'honneur des personnes libres*[1]. »

Dioclétien déchargea de la note d'infamie un citoyen romain accusé d'avoir attenté à la pudeur de malheureuses femmes, « parce que, dit l'empereur, il a été prouvé qu'il ne s'est attaqué qu'à des esclaves et non à des personnes libres[2]. » La femme n'était pas seule soumise aux fantaisies de la débauche; l'esclave mâle était souvent l'objet du caprice de sa maîtresse qui le forçait à un concubinat précaire. La position des enfants tombés en servitude n'est pas meilleure. On en fait ou des mignons ou des gladiateurs, comme on peut s'en convaincre par d'innombrables inscriptions de l'é-

[1] Papinien, au *Dig.*, XLVIII, v, 6.
[2] Dioclétien, anno 290 au *Cod. Just.*, IX, 9, 25. Allard, ouvr. cité, p. 174.

poque impériale. Exposés jadis par des pères qu'ils ne connaîtront jamais, ils peuvent être entraînés sans le savoir aux plus épouvantables incestes[1]. Rome a dans ses bouges les plus infâmes des descendants ignorés de ses plus grandes familles.

La vengeance de l'esclavage contre ses maîtres n'était que trop sûre. C'est lui qui désapprend au peuple romain le travail libre, le seul qui soit fécond, et qui étend ainsi le domaine de la stérilité sur la terre la plus fertile, — la terre des moissons et des héros. C'est lui qui de ces descendants des héros fait des débauchés amollis et cruels. C'est lui qui, chargé d'instruire la jeunesse, la corrompt soit par lâcheté dans la crainte d'irriter un maître futur, soit par la simple contagion des vices qui lui sont naturels. Ce cri d'un père à son esclave : *Scélérat, tu as perdu mon fils!* a dû retentir bien souvent dans les maisons romaines.

Les affranchissements, si nombreux sous l'empire, ne préparaient point l'abolition de l'esclavage. C'étaient des exceptions qui confirmaient la règle. Pendant longtemps l'affranchi garda comme un bout de sa chaîne. Il ne pouvait se marier comme il l'entendait; son droit de suffrage était restreint; son ancien maître conservait une part dans son héritage. On sait jusqu'où l'affranchi s'éleva à force de ramper. Il devint souvent une sorte de maire du palais sous les Césars, mais sur les marches du trône il conservait un cœur d'esclave. Ce n'était pas la fameuse formule : *Liber esto* qui suffisait à le transformer, et le coup de baguette obligatoire n'avait rien

[1] Allard, ouvr. cité, p. 353.

de magique. Les affranchis formèrent la partie la plus dégradée des classes riches. Le *Trimalcion* de Pétrone demeure leur vrai type dans la vie privée, comme Narcisse représente les parvenus de la politique. Il n'y avait pas de sort plus misérable que celui de la femme affranchie; elle était condamnée dans la société romaine au métier de courtisane; sa pudeur n'était pas plus protégée que celle de la femme esclave. Plaute a rendu d'une manière poignante l'affreux destin d'une affranchie qui s'éveille à un sentiment plus pur que les amours vénales ordinaires. Le front pâle, la mise négligée, poussant de profonds soupirs, la jeune femme qui voudrait connaître le véritable amour ne rencontre que d'amères railleries. « Tu parles de ton cœur ! lui dit en riant sa compagne. Où est-il, ton cœur? Les femmes n'en ont pas[1]. » Les matrones seules ont le droit d'éprouver une chaste affection[2].

Où est-il, ton cœur? Où est ta conscience? Où est tout ce qui fait une âme humaine? Voilà bien l'ironique question que la fière aristocratie païenne adresse à l'esclave. *Ce n'est qu'un corps*, dit-elle[3]; aussi n'hésite-t-elle pas à ajouter : *La tête servile n'a aucun droit*[4] ; tous les avilissements de l'esclavage sont résumés dans ces deux mots. Parfois l'esclave a été l'objet de tous les soins de son maître qui a cultivé en lui les dons les plus précieux

1 « Quid id? unde est tibi cordolium? »
(Plaute, *Cassette*, v. 67.)

2 « Matronæ magis conducibile est istuc,
« Unum amore. » (*Id.*, v, 80-81.)

3 Σκεύη καὶ σώματα. Ces mots se rapportent au marché d'Athènes où se vendaient les meubles et les esclaves. Allard, ouvr. cité, p. 148.

4 « Servile caput nullum jus habet. » (Paul, au *Dig.*, IV, V, 3.)

de l'intelligence. Qu'on ne s'y trompe pas, on n'a songé qu'à l'agrément qu'on n'en pouvait tirer et on l'a dressé comme un cheval de prix, dont on rehausse la beauté par des harnais somptueux. On ne lui dira pas : Où est ton esprit? car il en a, et, s'il est Grec, du plus fin et du plus brillant. Mais on lui redirait encore avec le même dédain : Où est ton cœur? Où est ta conscience? C'est un ornement de la maison, ce n'est pas un homme; nul ne voudrait l'éveiller à la vie morale et lui reconnaître des droits en admettant qu'il a des devoirs. Après l'avoir avili à plaisir, on n'en fera pas un citoyen en en faisant un affranchi. A quoi bon? Est-ce que les hommes libres ne prennent pas une âme servile au contact flétrissant de l'esclavage? Quant aux innombrables serviteurs qui foisonnent dans une abjecte promiscuité soit à la ville, soit aux champs, on leur fait donner leur ration quand ils sont dociles; on les flagelle ou on les envoie soit à la meule, soit au gibet, s'ils se montrent rebelles; mais l'idée ne vient pas de faire luire un rayon de lumière intellectuelle dans les bas-fonds où ils croupissent. Les maîtres de morale qui s'occupent des impératrices et des grands seigneurs ne descendent pas si bas. Ce n'est pas eux qui s'occuperont de l'esclave et, prenant au sérieux sa qualité d'homme qu'ils ont proclamée à grand fracas, le traiteront comme leur semblable et le feront sortir de la sombre région où il est relégué, par une autre porte que celle de la débauche ou d'un favoritisme toujours égoïste et dégradant.

Ce fut l'œuvre du christianisme. Il refit une personne morale de cet être abject qui continuait à être mis hors

la loi de l'humanité, même alors que les rares adeptes d'une philosophie généreuse lui reconnaissaient en théorie un certain droit humain. La religion de l'Evangile ne pouvait être qu'un affranchissement universel; son nom même l'indiquait. Elle était la religion de la rédemption, le grand rachat des captifs parmi lesquels elle rangeait tous les fils d'Adam. Dans chacun d'eux elle voyait l'esclave du péché, et elle leur offrait à tous la même libération payée du sang de la croix. Ainsi, par son dogme le plus caractéristique, le christianisme abolissait la barrière jusque-là infranchissable qui avait séparé les hommes libres des esclaves, en les montrant tous ensemble courbés par nature sous le même joug et tous ensemble appelés à la même liberté. Qu'on veuille bien remarquer qu'il n'y avait pas là une belle théorie de plus dans un temps où abondaient les grandes idées et les grandes paroles, la rédemption était la plus haute des réalités pour les âmes chrétiennes; elles en éprouvaient constamment les effets, et elles ne pouvaient y croire sans l'accepter dans toute son étendue, ne souffrant aucune exception, aucune limite arbitraire. Le point de vue dominant des choses humaines était ainsi changé radicalement; une transformation sociale correspondante devait s'opérer dans une religion où tout aboutit à la pratique.

L'Eglise, sans tarder un jour, se mit à son œuvre de réhabilitation et d'affranchissement, ou plutôt elle l'accomplit sans calcul, sans esprit de système, en remplissant les devoirs immédiats de la vie chrétienne. Elle fit pour l'esclave ce qu'elle avait fait pour la famille;

elle réalisa la réforme morale sans soulever un conflit direct avec la législation de l'empire. Proclamer ou réclamer au point de vue légal l'abolition de l'esclavage eût été sortir de son domaine spirituel, devenir une puissance politique et se prêter à ce terrible jeu de la force qui est toujours en même temps le jeu du hasard, puisqu'il jette les idées dans les aventures toujours incertaines d'une lutte armée, et que ce qui se fonde par l'épée peut toujours être détruit par elle. Rien n'eût été plus facile au christianisme que de provoquer une guerre servile, s'il eût profité de la sourde colère qui fermentait comme un levain caché dans les masses Déjà plus d'une fois avant lui on avait vu l'empire menacé par une de ces vastes rébellions qui n'étaient qu'une vengeance sauvage et sanglante, incapable de rien organiser. Une révolte nouvelle n'eût pas fait avancer d'un seul pas la cause de la liberté universelle. Ou le christianisme y eût péri, ou il eût cessé d'être la religion de l'Esprit. D'ailleurs, l'esclave qui brise sa chaîne matérielle n'est pas émancipé pour cela; il conserve tous les vices de la servitude, et s'il devient le plus fort, il sera le plus dur des maîtres; bien loin que l'esclavage soit détruit dans de telles conditions, les rôles seront simplement intervertis; ce qui était en haut sera en bas; la terrible machine d'oppression fonctionnera comme par le passé entre des mains nouvelles. De là l'importance suprême pour l'Eglise de ne provoquer aucun bouleversement social; c'eût été non-seulement tout risquer, mais tout perdre. Nous n'avons donc pas lieu de nous étonner si la hiérarchie de la

famille antique est sincèrement respectée par elle; si un esclave qui se présente pour s'asseoir sur le banc du catéchuménat est tenu d'apporter une attestation de son maître sur sa bonne conduite[1]. Cette exigence, qui n'avait d'application possible que dans une maison chrétienne, était une conséquence naturelle du maintien de l'institution légale, car on ne pouvait, sans rompre entièrement le lien de dépendance entre l'esclave et le maître, ne pas prendre tout d'abord les informations nécessaires sur le nouveau catéchumène auprès du chef de la maison, et lui demander son approbation sous la réserve que l'Eglise demeurât juge en dernier ressort. Il n'est donc pas douteux que l'esclavage n'a pas été formellement abrogé par l'Eglise; elle n'en a pas moins travaillé tous les jours à l'abolir par la transformation qu'elle lui a fait subir. Elle lui a enlevé sa raison d'être en élevant à la vie morale, à sa dignité, à ses droits et à ses devoirs la misérable créature où l'on n'avait vu jusqu'alors qu'un corps et un instrument; non contente de protéger sa faiblesse, elle a dès le début tendu vers son affranchissement total. La maison chrétienne a été sur ce point, comme sur tous les autres, le berceau de la réforme sociale, et c'est à son foyer que la grande idée d'humanité a triomphé de sa pire contradiction.

La première chose à faire était de s'occuper de l'esclave, non pas pour en faire un client de parade dans une déclamation philosophique, mais pour prendre en

[1] Εἰ δοῦλός ἐστι πιστοῦ καὶ ἐρωτάστω ὁ κύριος αὐτοῦ εἰ συνευδοκεῖ. (*Const. Eccl. Egypt.*, II, 40.)

main sa cause et le défendre contre les mauvais traitements dont il était accablé. Origène reconnaît hautement, malgré les railleries de Celse, que le christianisme s'est tourné avec prédilection vers les déshérités de l'ancien monde, à commencer par l'esclave à qui personne n'avait pensé [1]. L'Eglise avant toute chose commande la douceur, la justice, la patience aux maîtres; elle veut qu'ils se montrent pleins d'équité et de bonté pour ceux qui dépendent d'eux, les traitant comme des hommes et non comme des animaux [2], sans jamais manquer au précepte de la patience [3]. La dureté envers l'esclave est considérée comme un motif d'excommunication, la qualité de chrétien est refusée à celui qui inflige des mauvais traitements à ses serviteurs [4].

Il ne suffit pas de protéger l'esclave, il faut encore l'élever moralement, l'instruire dans la vérité et lui ouvrir en quelque sorte les portes de la lumière. Pour cela, il faut que le maître chrétien s'abaisse jusqu'à lui et se fasse son catéchiste volontaire, aidé dans cette tâche par le zèle de ses frères. Cette sainte et difficile mission fut remplie avec amour. « Nous nous croyons redevables aux savants comme aux ignorants, dit Origène. Nous ne refusons personne, pas même l'esclave grossier. Nous nous tournons vers lui comme vers la femme ignorante et l'enfant pour le rendre meilleur [5]. » Pamphyle

[1] Orig., *Contra Cels.*, III, 49.
[2] Οὐδὲ μέν καθάπερ ὑποζυγίοις τοῖς οἰκέταις Χρηστέον. (Clém., *Pædag.*, III, 11, 74.)
[3] « Servum domino patientia commendat. » (Tertull., *De patient.* 15.)
[4] Φευκταῖοι καὶ τοῖς ἑαυτῶν οἰκέταις πονηρῶς Χρώμενοι. (*Const. apost.*, IV, 6.)
[5] Orig., *Contra Cels.*, III, 49.

de Césarée, le disciple et l'apologiste d'Origène, avait poussé si loin l'instruction d'un jeune esclave qu'après l'avoir élevé jusqu'à son propre niveau, il lui fit porter le manteau des philosophes pour montrer qu'il était devenu un véritable adepte de la divine sagesse; plus tard il l'entraîna sur ses pas dans la voie du martyre[1].

La parole évangélique trouva un sol bien préparé pour la recevoir dans le cœur brisé des parias de l'Occident. A peine arrivés à la foi chrétienne, ils obtinrent un rang égal à celui des hommes libres dans l'Eglise. Il n'y a pas trace d'une différence entre les chrétiens de diverses conditions à l'heure du culte[2]; la maison de prière ne connaît pas d'autre distinction que celle qui sépare les catéchumènes des fidèles, et d'autre séparation que celle des sexes. Non-seulement l'esclave rompait le pain de la communion avec son maître et recevait de sa main la coupe de la grande commémoration, mais encore il le devançait souvent au repas sacré. Il se pouvait qu'il y fût admis depuis longtemps, tandis que celui dont il dépendait n'était encore qu'un catéchumène, ou bien se trouvait sous le coup de quelque peine disciplinaire. On assistait tous les jours à ce spectacle étrange de voir le maître demeurer sur le seuil de la maison de prière comme un profane, tandis que l'esclave participait à tous les priviléges et à toutes les grâces du culte chrétien. Ne suffisait-il pas qu'il eût fléchi le genou à côté des hommes libres devant le même Dieu pour qu'il fût relevé pour jamais

[1] Eusèbe, *De Martyr. Palest.*, 11.
[2] *Const. apost.*, II, 58.

du déshonneur ou de l'infériorité attachée à sa condition? Aussi est-il dit dans les Constitutions apostoliques que son maître doit l'aimer comme un fils ou comme un frère à cause de la foi qui leur est commune[1]. Il y a plus, l'esclave peut même revêtir l'une des charges de l'Eglise s'il y est appelé par le suffrage de ses frères et devenir un diacre ou un prêtre. Le charbon de l'autel touche ses lèvres aussi bien que celles du patricien Cyprien, pour transmettre au peuple chrétien les exhortations et les commandements de son Dieu. Il peut voir une foule attentive se courber sous sa parole dans un pieux recueillement. Ce n'est que plus tard, quand le paganisme aura été vaincu, que l'Eglise exigera que les esclaves revêtus de ses charges commencent par être affranchis par leur maître. Elle ne pouvait pas élever une prétention semblable avant les empereurs chrétiens. Il demeure certain qu'une origine servile n'était pas un obstacle aux plus grands honneurs de l'Eglise. Caliste, au commencement du troisième siècle, devint évêque de Rome après avoir été esclave; son élection ne fut point contestée à cause de la bassesse de sa condition première, mais simplement pour des actes qu'on jugeait coupables[2]. Après avoir été ainsi traité sur le pied de l'égalité la plus parfaite dans l'Eglise, il n'était pas possible que l'esclave retrouvât au foyer la lourdeur de ses chaînes et l'amertume de sa dégradation. Il y rentrait avec le sceau de Dieu sur

[1] Ὁ κύριος ὁ πιστὸν ἔχων οἰκέτην ἀγαπάτω ὡς υἱὸν ἢ ὡς ἀδελφὸν διὰ τὴν τῆς πίστεως κοινωνίαν. (*Const. apost.*, IV, 12.)

[2] Allard, ouvr. cité, p. 230.

le front, revêtu d'une dignité inaliénable. D'ailleurs, la vie religieuse ne s'enfermait dans aucune enceinte sacrée; elle se continuait dans la maison de famille, la piété domestique était aussi importante que le culte public. A l'heure où le père réunissait tous les siens pour bénir et adorer, l'esclave mêlait sa voix aux hymnes saintes. Son *amen* répondait à l'oraison de son maître, et ses mains s'élevaient comme les siennes vers le Père qui est au ciel, juge et vengeur des opprimés. Chrysostome rappelait les coutumes les plus touchantes de l'âge précédent quand il disait au chef de famille : « Tu ne peux enseigner la doctrine à tout le peuple, mais tu peux rendre ton esclave meilleur. Moi, une ou deux fois par semaine, je me trouve au milieu de vous; toi, tu as perpétuellement des disciples assemblés dans ta maison, ta femme, tes enfants, tes esclaves [1]. » Ceux qui se sont inclinés devant le même Dieu et qui ont reçu le même pardon savent qu'il ne fait point de différence entre les hommes. Le fouet ne déchirera plus les membres mêmes du Christ qui se sentirait flagellé dans le plus humble de ses disciples.

L'esclave ne fut pas seulement instruit par son maître, souvent il fut son guide dans le chemin de la vérité. Semblable à la jeune captive d'Israël qui conduisit le grand général syrien au prophète Elisée, l'être si longtemps méprisé devint l'apôtre de la maison. Les Actes des martyrs abondent en récits de maîtres convertis par leurs serviteurs [2]. La pieuse esclave qui, après avoir

[1] Saint Jean Chrysost., *In princ. act. Homil.*, IV, 2.
[2] Allard, ouvr. cité, p. 300.

porté dans ses bras le père de Monique, contribua à amener sa fille à Dieu, est un type qui n'est point rare dans les annales du christianisme primitif [1]. Ce fut sans doute bien souvent une bouche d'esclave qui fit entendre la parole évangélique dans ces réduits obscurs et infimes qui excitaient les plus mordantes railleries de Celse [2]. On comprend qu'occupant une telle place dans la maison chrétienne, l'esclave ne fut plus privé d'avoir une famille à lui. Il échappa à cette dégradation suprême d'être en dehors ou plutôt au-dessous de la loi morale. Il put être condamné par l'Eglise pour avoir commis adultère, précisément parce que son mariage était reconnu et considéré comme aussi sacré que celui de l'homme libre. Celui-ci ne peut pas plus abuser de la femme esclave que d'une femme de sa propre condition, et il doit à la première comme à la seconde le mariage légitime [3]. Les grands moralistes chrétiens du quatrième et du cinquième siècle ont continué les traditions de l'âge précédent en couvrant de leur protection la pudeur des êtres faibles et dépendants. Si Chrysostome déclarait avec une admirable éloquence que c'est un crime aussi odieux de séduire une esclave qu'une reine, parce que Dieu ne venge pas la qualité de la personne outragée, mais lui-même [4], Clément d'Alexandrie avant lui avait commandé aux maîtres de respecter leurs serviteurs et leurs ser-

[1] Saint Augustin, *Confess.*, IX, 8.

[2] Orig., *Contra Cels.*, III, 58.

[3] Πιστὸς ἐὰν ἔχῃ παλλακήν, εἰ μεν δουλὴν, παυσάσθω καὶ νόμῳ γαμείτω εἰ δε ἐλεύθεραν, ἐκγαμείτω αὐτὴν νόμῳ. (*Const. apost.*, VIII, 22.)

[4] Chrysost., *In I Thess. Homil.*, V, 2.

vantes, en évitant de leur présenter des spectacles corrupteurs[1].

Nous n'en sommes plus simplement à la bienveillance, mais au respect de l'esclave. La femme ainsi traitée aura beau conserver une condition servile, elle est née à la pureté, à la pudeur ; l'ancienne joueuse de lyre, la courtisane du foyer se transforme en une vierge chaste, qui peut avoir sur le front un rayon de la vraie beauté féminine, témoin cette jeune esclave qu'Hermas nous peint si noble, si douce, si grave tout à la fois, et qu'il respecte comme une sœur[2]. La malheureuse créature vouée naguère à la fatalité de la débauche, qui n'avait pas le droit de dire *non*, saura aujourd'hui résister à toutes les obsessions d'un maître tout-puissant et mourir pour se préserver de l'infamie. Le christianisme aura ses Lucrèce dans l'ergastule qui seront aussi courageuses que la matrone romaine ; elles sauront même échapper à l'ignominie par une mort volontaire, comme on peut s'en convaincre par les Actes des martyrs. Cette charte de la liberté morale des faibles et des opprimés qui devient inviolable quand elle a été scellée de leur sang, a été magnifiquement formulée plus tard par Chrysostome dans ces nobles paroles : « Il y a des limites posées par Dieu à l'obéissance des esclaves ; des lois qu'il ne leur est pas permis de transgresser ont marqué le point jusqu'où ils peuvent obéir. Quand le maître n'ordonne rien qui déplaise à Dieu, alors il faut le servir ; plus

[1] Καὶ τοὺς οἰκέτας αἰδεῖσθαι χρή. (Clém., *Pædag.*, III, 3, 34.)
[2] « Cœpi eam diligere ut sororem. » Herm., *Visio*, I, 1.

loin, non; c'est en cela que l'esclave devient libre[1]. »

Il s'éleva au sommet de la gloire chrétienne en sachant mourir pour sa foi. On vit de jeunes esclaves, comme Blandine, expirer en souriant sous la dent des bêtes fauvés. L'esclave Evelpistus Marcha au supplice le même jour que Justin martyr, avec un courage égal et une profession de foi non moins héroïque[2]. On sait que le martyre était le plus haut degré de la perfection pour l'Eglise. Il suffit que l'esclave y soit appelé comme les autres chrétiens pour que toute différence soit désormais abolie entre lui et les hommes libres; lui aussi a pris rang parmi les héros de la foi. « Plus d'un esclave, dit Clément d'Alexandrie, est arrivé au terme de la perfection en mourant pour sa foi malgré son maître[3]. » Socrate buvant la ciguë ne l'emportait pas sur lui.

Il était difficile de faire plus pour la réhabilitation de l'esclave. Le christianisme lui a rendu un cœur pour aimer, une conscience pour discerner la règle du devoir, une ferme volonté pour l'accomplir; l'Eglise n'a plus vu en lui qu'une créature de Dieu, un racheté du Christ, un membre de son corps mystique, un prêtre et un roi. Elle veut qu'on le respecte, et elle n'hésite pas à lui faire franchir tous les degrés dans sa hiérarchie spirituelle jusqu'au dernier, qui est le martyre. L'égalité morale qui est la conséquence de cette réforme intérieure n'est pas seulement réalisée; elle est affirmée comme un principe. Lactance, qui est un survivant du christianisme

[1] Chrysost., *In I Corinth. Homil.*, XIX, 4, 5.
[2] *Acta S. Justini*, 3.
[3] Clém., *Strom.*, IV, 8, 60.

militant du troisième siècle, formule cette égalité avec une précision qui ne sera pas dépassée : « Ni les Romains, ni les Grecs, dit-il, n'ont pu se maintenir dans la justice, car ils ont établi entre les hommes des conditions inégales. Là où tous ne sont pas égaux, l'équité est absente; l'inégalité exclut la justice, dont la force propre consiste à rendre égaux tous les hommes qui ont reçu la vie dans des conditions égales[1]. » « Maîtres, dit Clément, accordez la justice et l'égalité à vos esclaves[2]. »

Les païens avaient bien reconnu la portée de cette grande rénovation morale. « Le législateur des chrétiens, dit Lucien, leur a persuadé qu'ils sont tous frères[3]. » Quand le grand railleur dépeignait une société idéale dans laquelle barbares, pauvres, peuvent acquérir droit de cité, pourvu qu'ils aient l'amour du bien, et où les mots d'homme libre et d'esclave ne sont pas même prononcés, il se bornait à peindre ce qu'il avait sous les yeux[4].

Au fond, malgré toute la prudence qu'il devait observer pour ne pas sortir de sa mission spirituelle, le christianisme primitif considérait l'état d'esclavage comme un état anormal en soi qu'il serait désirable de voir disparaître. « Nous enseignons aux esclaves, dit Origène, comment ils peuvent prendre une âme d'hommes libres et obtenir par la foi une véritable émancipation[5]. » De quel droit

[1] Lactance, *Div. Inst.*, V, 15.
[2] Clém. d'Alex., *Strom.*, IV, 8, 67.
[3] Lucien, *Perigr.*, 13.
[4] *Id. Hermotin.*, 24.
[5] Χαὶ οἰκότριψιν ὑποδείκνυναι, πῶς ἐλεύθερον ἀναλαβόντες φρόνημα. (Orig., *Contra Cels.*, III, 55.)

alors, se demande-t-on, enchaîner cet homme libre? Le grand Alexandrin n'hésite pas à tirer la conclusion du principe qu'il a posé, quoique d'une manière indirecte. « Personne, dit-il, dans la religion juive ne doit servir plus de six ans. Y a-t-il une manière plus juste de régler la condition réciproque du maître et de l'esclave? » Les Juifs ont donc eu raison de conserver leur propre législation; ils auraient été à blâmer s'ils n'en eussent pas senti la supériorité[1]. Si cette excellence des institutions judaïques tenait au caractère transitoire de l'esclavage, on en doit conclure qu'il est désirable de le voir partout disparaître. Ce fut bien la vraie pensée de l'Eglise; aussi ne cessa-t-elle de favoriser les affranchissements[2], et du jour où elle eut échappé à la persécution, la législation de l'esclavage prit un caractère infiniment plus doux, plus humain. Toutefois, l'union du christianisme avec l'empire compliqua la réforme morale; l'Eglise n'eut plus sa pleine liberté, car, ne se renfermant plus dans la vie privée, elle entrait en contact avec la politique à une époque où l'Etat était encore tout imbu du vieil esprit païen. L'esclavage, quoique très-adouci, fut en réalité consolidé par l'union de l'Eglise avec l'empire; la société religieuse, en effet, dut mesurer sa marche sur la lenteur du rude protecteur qu'elle s'était donné. La prédication chrétienne s'efforça de conjurer les vices de l'institution sans y parvenir, bien que tous les germes de justice et de charité qu'elle

[1] Orig., *Contra Cels.*, V, 42.

[2] Dans le 8e livre des *Constitutions apostoliques* il est recommandé au chrétien d'employer ses biens à affranchir les esclaves : ῥυόμενοι δούλους. (*Const. apost.*, 4, 17.) Wallon, ouvr. cité, II, p. 364. Allard, ouvr. cité, p. 221.

avait répandus dans le monde dussent lever plus tard. C'est une grande humiliation pour l'esprit humain que de constater combien il a fallu de siècles pour réaliser les conséquences les plus évidentes du principe d'égalité morale qui s'est montré à nous si fortement enraciné dans la conscience chrétienne alors qu'elle s'appartenait à elle seule, et n'avait affaire qu'à des persécuteurs au lieu de dépendre de tout-puissants protecteurs. Il y eut cependant des sources d'esclavage qui furent définitivement taries : il ne fut plus permis aux parents d'exposer leurs enfants; les infortunés *alumni* cessèrent d'encombrer les marchés d'esclaves. Des secours pour les élever furent accordés aux parents pauvres [1].

§ II. *Le christianisme et le travail libre.*

L'une des conséquences les plus funestes de l'esclavage était de réduire et de dégrader toujours davantage le travail libre. La concurrence qu'il faisait à celui-ci le frappait de mort. Les riches avaient à leur service une domesticité considérable; rien que pour sa toilette une dame romaine avait tout une escouade d'esclaves mâles et femelles, et chaque repas en employait un nombre ridicule; le découpeur se gardait bien d'empiéter sur l'échanson. Les vêtements étaient confectionnés à la maison, et on citait tel patricien dont les approvisionnements d'habits montaient à plusieurs milliers; des troupeaux d'esclaves labouraient la terre sous la direction

[1] Voir Wallon, ouvr. cité, tome III, c. 2 à 8.

implacable des *villici*. La table du maître à Rome et dans les somptueuses villas était ainsi largement fournie. Tandis que dans les villes les artisans ne trouvaient guère de débouché pour leur travail, la petite propriété était ruinée à la campagne par les grands domaines; elle trouva une ressource momentanée dans le système de prêts organisé par l'institution alimentaire de Trajan; mais à partir du troisième siècle cette ressource précaire paraît lui avoir manqué, aussi vit-on affluer dans les villes les malheureux fermiers aux abois. Les riches particuliers ne se contentaient pas de se servir de leurs propres esclaves; ils les louaient ou les faisaient travailler à leur profit. De véritables manufactures furent recrutées de la sorte. Les corporations d'artisans dont il est souvent question dans les inscriptions ne doivent pas nous faire illusion; elles employaient, elles aussi, des esclaves et accroissaient ainsi la terrible concurrence qui écrasait le travail libre. Sa diminution avait pour conséquence un appauvrissement général. Le travail esclave qui n'a d'autre stimulant que la peur du châtiment n'est ni ardent, ni ingénieux, il ne vise qu'à s'épargner lui-même; aussi partout où il domine, le sol se stérilise, non pas faute de bras, mais faute de l'impulsion qui enfante l'activité féconde. De là venait que la plus riche terre du monde n'était plus capable de nourrir la population italienne, et que sa subsistance dépendait des arrivages d'Egypte, si bien qu'une tempête pouvait affamer Rome. Les hommes de basse condition qui n'étaient pas esclaves étaient souvent obligés ou de se vendre ou de travailler à côté des esclaves et de participer

ainsi à l'opprobre de la condition servile. Quand ils échappaient à cette dure nécessité, ils vivaient de la vie misérable des clients des grandes familles que l'on voyait dès l'aube, le front en sueur, encombrer le vestibule des maisons riches pour acheter leur sportule en assistant à cette espèce de grand lever de l'insolent patricien. La plupart prenaient rang dans la plèbe que la munificence impériale amusait au cirque après l'avoir nourrie du blé d'Egypte[1]. Ceux qui travaillaient encore se rejetaient sur les arts du luxe, sur le théâtre, le cirque et les métiers qui en dépendaient, ou bien sur quelque misérable emploi public, tel que celui de crieur ou d'huissier. Les temples païens avaient aussi tout un personnel qui fabriquait ce qu'on peut appeler le matériel de la dévotion, comme les statuettes et les ex-voto, ou qui remplissait les bas offices de valets de sacristie. Aucune de ces occupations n'était de nature à inspirer grande estime, quelque profit qu'on y trouvât parfois, et le travail libre demeurait frappé d'une véritable réprobation.

Il en avait toujours été ainsi dans l'antiquité. On se souvient du rang infime auquel Platon réduisait les artisans dans sa République, les confondant avec les esclaves. A l'entendre, les citoyens qui s'occupent des affaires publiques et qui sont les gardiens de la loi ont seuls besoin de vertu. Il est des travaux, d'après Aristote, dont un homme libre ne saurait s'occuper sans s'avilir; ce sont ceux qui réclament surtout l'énergie physique; mais la nature crée pour ces labeurs

[1] Friedlander, *Mœurs romaines*, vol. I, p. 275.

une classe spéciale d'hommes; ces êtres particuliers sont ceux que nous soumettons, afin qu'ils travaillent à notre place, sous le nom d'esclaves *ou sous celui de mercenaires*[1]. La jeunesse intelligente ne devait pas apprendre les métiers qui réclament le travail manuel. « Quel est celui, disait le grand Socrate lui-même, qui te domine dans l'assemblée populaire? Est-ce ce cordonnier? est-ce ce crieur public ou *est-ce ce faiseur de tentes ?* Si tu fais peu de cas de chacun d'eux en particulier, qui t'empêche de les mépriser en masse[2] ? » Le discrédit qui les frappait n'avait fait que s'accroître. Claude, au moment d'offrir un sacrifice expiatoire, ordonnait qu'on fît sortir les ouvriers et les esclaves[3]. Les esprits élevés et généreux comme Plutarque se trouvaient d'accord sur ce point avec d'impitoyables railleurs, tels que Lucien[4]. Tandis que l'artisan pour le second est un être vil et qu'il suffit à ses yeux de travailler de ses mains pour être déshonoré, fût-on un Phidias ou un Praxitèle, le premier ne craint point de s'exprimer en ces termes sur le travail manuel : « Nous admirons une belle tenture de pourpre, mais nous considérons le teinturier comme un vil artisan[5]. »

Nous avons vu le travail libre confondu avec l'indigence participer à l'opprobre qui enveloppa sous l'empire toutes les classes inférieures de la société. Il fallut la réforme chrétienne pour l'affranchir de cette honte

[1] Aristote, *Polit.*, VII, 8.
[2] Xénophon, *Memorabil.*, XII, 17.
[3] Suétone, *Claude*, 22.
[4] Lucien, *le Songe*, 9.
[5] Plut., *Périclès*, 2.

eucharistique et le pain de la communion ne craignaient pas de manier l'outil. Les sévères prescriptions par lesquelles l'Église interdisait tous les métiers entachés d'idolâtrie ou rattachés au théâtre purifiaient le travail manuel des vils emplois qui le déshonoraient dans la vie païenne [1]. Détourné des vocations qui étaient à la fois improductives et corruptrices, il était dirigé vers sa vraie destination. — En outre, l'oisiveté qui passait les longues heures du jour sur les gradins du cirque, était sévèrement interdite, et pour armer les chrétiens contre les tentations de ces plaisirs grossiers si chers à leurs concitoyens, il était nécessaire de multiplier les exhortations au labeur régulier de l'atelier en en relevant la dignité devant Dieu, et aussi en le facilitant. L'évêque était tenu de faire les plus grands efforts pour procurer du travail à l'artisan qui en manquait, et tout d'abord à l'orphelin privé de ses protecteurs naturels [2]. Rien n'était plus capable de relever le travail manuel que de le présenter aux chrétiens comme produisant l'or sacré de l'aumône. « Exerce la munificence, lisons-nous dans le *Pasteur Hermas*, et assiste le pauvre qui se présente à toi avec le fruit de ton travail [3]. »

Ce n'est pas seulement à ceux qui en ont besoin pour vivre que le travail manuel est recommandé, c'est encore à toutes les femmes pieuses. En voyant la grande dame assidue à son fuseau, l'humble chrétienne qui devait gagner le pain de ses enfants se

[1] *Const. Eccl. Egypt.*, II, 41.
[2] Ὦ ἐπίσκοποι, μεριμνήσατε τεχνίτῃ ἔργον. (*Const. apost.*, IV, 2.)
[3] « Exerce bonitatem de fructu laborum tuorum. » (*Pastor*, II, Mand. 2.)

mettait de grand cœur à l'ouvrage, et l'artisan se soumettait sans honte à la loi de l'universel labeur. Ainsi se préparait l'une des plus importantes réformes de la religion nouvelle qui eût suffi par ses conséquences sociales à réfuter l'accusation de sa prétendue inutilité dans la cité.

CHAPITRE IV

LE CHRISTIANISME DANS SES RAPPORTS AVEC L'ÉTAT ET LA SOCIÉTÉ

—

La notion antique de l'État est le fondement même de la société païenne. Le droit privé y est totalement sacrifié au droit de la cité; la chose publique, la *res publica* importe seule. De là deux conséquences : tout d'abord le droit du citoyen existe à l'exclusion de tout autre; quiconque ne le possède pas, fût-il né sur le sol de la cité, n'y participe à aucun degré; la femme et l'enfant ne s'en réclament que parce qu'ils sont placés sous la dépendance du père de famille qui est le citoyen actif. L'étranger ne peut y trouver aucune garantie. En second lieu, ce droit lui-même est limité et ne prime jamais sur l'autorité de l'État, même quand il s'agit de ce qui est la propriété inaliénable de l'homme, la pensée, la croyance. Ce qu'on appelle la liberté dans l'antiquité classique n'est jamais ce que nous entendons aujourd'hui, c'est une souveraineté collective qui pèse de tout son poids sur l'individu. Cette omnipotence de l'État sous la ré-

publique était au moins réglée par la loi et partagée entre des pouvoirs politiques qui se pondéraient. Depuis l'ère impériale elle se concentre dans un seul homme, dans une seule volonté qui est souvent livrée à l'arbitraire le plus monstrueux. Si les provinces éloignées du centre de l'empire possèdent une certaine indépendance locale, cela tient à ce qu'il n'est pas possible que les rênes d'un gouvernement aussi vaste ne flottent quelque peu dans les mains du César, mais partout où sa domination se fait sentir, elle est accablante, absolue. L'État romain est l'idole gigantesque à laquelle la personnalité humaine est totalement sacrifiée. Trop souvent elle ressemble à un Moloch qui veut du sang, et la loi de lèse-majesté doit fournir des victimes. Quand bien même le pouvoir est aux mains de princes vertueux et modérés, l'omnipotence de la chose publique est sévèrement maintenue contre les droits individuels. Sur ce point les Antonins ont conservé intégralement la notion païenne de l'État.

« La fin des êtres raisonnables, disait Marc-Aurèle, est de se conformer à cette raison et à la loi qu'imposent la cité et le gouvernement antique par excellence[1]. » Chaque citoyen est à ses yeux un simple complément du système social, l'abeille n'existe que pour l'essaim.

L'autocratie de l'État n'était nulle part plus pesante que dans le domaine de la religion, d'où elle eût dû être

[1] Marc-Aurèle, *Pensées*, II, 16.

bannie avec soin. Un libre esprit comme Cicéron n'avait pas hésité à déclarer que les seuls dieux qui pussent être adorés par les citoyens étaient ceux que l'État avait reconnus : *Deos publicè adscitos*. Il est vrai que le nombre en était grand et s'accroissait tous les jours ; il suffisait qu'un culte surgît qui ne pût s'accommoder de cette promiscuité religieuse pour que le conflit éclatât et qu'une barrière se dressât pour la première fois devant le pouvoir civil.

Nous avons retracé le long et sanglant conflit entre l'État romain et l'Église. Par le seul fait qu'il se refusait de soumettre sa conscience à la loi romaine, le chrétien introduisit dans le monde un principe social entièrement nouveau, qui devait fonder la vraie liberté par la limitation du pouvoir de l'État réduit à sa compétence civile. Le christianisme n'a rempli cette grande tâche que parce que sa résistance a été purement morale, sans jamais recourir à la révolte armée. S'il eût pris l'épée, il n'aurait été qu'une puissance politique nouvelle voulant remplacer l'ancienne, et opposer contrainte à contrainte dans la sphère où la conscience de l'individu est seule souveraine. En mourant pour sa foi le martyr en révélait l'indomptable énergie comme puissance morale, et démontrait en fait l'inanité de la force en face des convictions.

Le christianisme ne s'est pas contenté d'opposer son *non possumus* aux empiétements de l'État. Nous l'avons vu saisir dans toute sa grandeur et réaliser au foyer de la famille la grande idée de l'unité humaine. Au-dessus de la cité il voit l'humanité; et dans le

citoyen l'homme, c'est-à-dire l'être moral à qui Dieu a donné des droits en même temps que des devoirs. C'est ce dépôt sacré qu'il ne lui est pas permis d'abandonner, et ainsi se trouve consacrée la liberté de l'individu toujours foulée aux pieds jusqu'alors. Quand on met l'homme au-dessus du citoyen, on trouve sous la toge ou sous la bure, par delà l'accident qui confère ou refuse le droit civique, le fond substantiel de la nature humaine, la personne morale. Celle-ci a une valeur propre, absolue, puisqu'elle est destinée à s'unir à Dieu; elle ne peut plus être considérée comme le rouage d'un mécanisme, comme une simple partie d'un tout; elle a sa fin en elle-même, et sa liberté morale ne saurait plus être légitimement confisquée. Les droits individuels sont pour la première fois mis au-dessus des atteintes de l'État. Si le chrétien les défend pour lui-même, il les défend également pour tous les hommes ses frères, qu'ils soient ou non de sa race ou de son rang, car le droit artificiel et quelque peu fictif conféré par l'État s'efface devant le droit naturel. En réalité, la mission de l'État est de faire coïncider toujours davantage le droit naturel et le droit civil, de mettre le premier sous la protection du second. Ces vérités entrevues par les grands penseurs et les jurisconsultes éminents de l'empire sont la base même de la conception chrétienne des relations entre les hommes, et elles reçoivent leur application dans toutes les maisons où l'Évangile est accepté comme la règle de la vie. Ainsi commence et se poursuit dans l'humilité de la vie chrétienne la grande transformation de la notion de l'Etat

qu'entravera pour des siècles l'union entre l'Église et l'empire, mais qui n'en a pas moins été comprise dès le premier âge du christianisme.

La religion nouvelle ne s'est pas contentée d'une acceptation implicite de ces idées réformatrices; elle les a exposées avec une parfaite clarté. Le danger pour elle était de se porter d'emblée à l'extrême opposé de la notion antique de l'Etat et de rompre le lien social au profit de l'indépendance absolue de l'individu. On ne peut nier qu'il y ait eu des sectes animées d'un sombre fanatisme pour lesquelles l'empire romain a été une manifestation de l'enfer. Attendant d'un jour à l'autre le retour du Christ sur les nuées, ces chrétiens exaltés enveloppaient dans une condamnation absolue toutes les institutions du passé et souhaitaient la destruction de l'Etat. Le montanisme, dans ses ardentes extases, croyait déjà entendre les trompettes du jugement suprême, et il essayait de préluder par avance à leur sinistre harmonie. Rien n'est plus opposé à la doctrine dominante de l'Eglise, au courant général de sa pensée; ses plus fidèles organes n'ont pas démenti la sagesse de ses premiers apôtres, qui même en face de Néron ont su s'élever de l'odieuse défiguration du pouvoir civil à son idée, à son principe, et ont reconnu l'Etat comme une institution divine. Ils ne pouvaient mieux le prouver qu'en s'imposant le devoir de prier pour l'empereur dans toutes leurs assemblées de culte [1]. C'était reconnaître de la façon la plus solennelle que le pouvoir civil est

[1] Tertull., *Apol.*, c. 32.

voulu de Dieu. D'après eux ce n'est pas le fils de Saturne, le Jupiter de la mythologie qui l'a institué, c'est le Créateur de toutes choses. Aussi, bien loin de lui refuser l'obéissance qui lui est due et de se conduire en rebelles, c'est eux qui ont la plus haute idée de l'Etat. « César est plus à nous qu'à vous, païens, s'écrie Tertullien avant son accession au montanisme, puisqu'il est établi par notre Dieu [1]. » Ce qui relève la dignité de l'Etat est aussi ce qui borne son pouvoir, car, institué par Dieu, il perd tout droit quand il manque à sa mission. Si le prince fait servir son autorité non pas à protéger la justice, mais à satisfaire les mauvaises passions, il devient un tyran, et se met en opposition par conséquent avec l'idée même de l'Etat tel que Dieu l'a institué [2]. C'est surtout quand le pouvoir civil veut courber sous sa loi la conscience religieuse qu'il ment à son origine et à sa destination. L'obéissance lui est due pour tout ce qui est juste, mais quand il commande l'injustice ou l'apostasie, la résistance ou plutôt le refus d'obéir est un devoir. Il faut observer la loi civile quand elle est d'accord avec la loi morale, mais en cas de conflit on doit toujours préférer la première à la seconde, et savoir, selon l'énergique expression d'Origène, mépriser la volonté du législateur humain pour n'obéir qu'au divin législateur [3]. Il est, du reste, expressément entendu que la résistance n'est admise que dans l'ordre spirituel et qu'elle ne doit jamais

[1] « Et merito dixerim : *Noster est magis Cæsar ut a nostro Deo constitutus.* » (Tertull., *Apol.*, 33.)
[2] Orig., *Contra Cels.*, VIII, 68.
[3] *Id.*, V, 37.

se transformer en guerre civile. « Notre royaume, disent les chrétiens, n'est pas un royaume terrestre, humain. Nous ne parlons que du royaume de Dieu[1]. » Ces paroles de Justin Martyr scellées par des torrents de sang suffirent pour reconquérir sur l'Etat antique ce domaine de l'âme et de la conscience où s'affirment les libertés individuelles. « Chaque homme, disait Tertullien, reçoit de la loi de la nature la liberté d'adorer ce que bon lui semble. Quel bien ou quel mal fait à autrui ma religion[2]? » De ce principe découle la neutralité de l'Etat en matière religieuse, son caractère laïque; il n'a pas à prendre parti dans un tel sujet; la destination que Dieu lui a donnée le lui défend. Il est laïque parce qu'il n'est pas athée. Du premier coup, la pensée chrétienne s'élevait à la plus haute notion de l'Etat moderne. Les chrétiens ont encore montré qu'ils reconnaissaient la compétence et le droit de l'Etat en consentant à plaider leur cause devant lui. Chaque apologie débute par un acte d'adhésion au pouvoir dont on sollicite un jugement équitable; il est reconnu toutes les fois qu'il est invoqué. En résumé, le christianisme n'a point voulu se mettre hors la loi et rompre avec la société civile, comme s'il constituait une confrérie de saints des derniers jours, secouant la poussière de leurs pieds sur un monde irrévocablement maudit. Quand on l'accusait de se retirer de la vie commune et d'être inutile à l'empire, il protestait énergiquement. Ses prières seules étaient la plus efficace des protections pour la patrie[3].

[1] Justin, *Ap.* IIe, p. 88.

[2] « Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere. » Tertull., *Ad Scapul.*, 2.

[3] Orig., *Contra Cels.*, VIII, 73.

En principe, du moins dans sa tendance la plus modérée, l'Eglise admettait que ses membres remplissent tous leurs devoirs de citoyens, et elle se gardait bien de les empêcher de revêtir des charges publiques. « Il est permis, dit Clément d'Alexandrie, de s'occuper de la chose publique; il n'est point défendu de vaquer aux choses de ce monde, pourvu que ce soit honnêtement, de vendre et d'acheter, pourvu qu'on n'ait qu'un seul prix [1]. » Le négoce est légitime, à condition d'éviter tous les serments destinés à tromper. Il faut convenir néanmoins que dans la pratique cette large tolérance accordée aux chrétiens de participer à la vie commune rencontrait de nombreux obstacles. Il était bien difficile de ne pas se heurter, sinon à un des rites de l'idolâtrie générale, au moins à une de ses formules dans l'accomplissement le plus simple d'une fonction publique. Aussi cette acceptation des devoirs du citoyen et de l'homme public était plutôt importante pour l'avenir que pour le présent; elle ne devait avoir son plein effet qu'au sein d'une société renouvelée et qui ne serait plus asservie au culte des faux dieux. De là vient que le parti rigoriste l'emportait en fait sur le parti plus large, plus humain; son tort était de transformer en théorie ce qui tenait aux difficultés de la pratique dans une société encore païenne. Il était bien difficile à l'homme qui avait franchi les degrés supérieurs de la hiérarchie sociale de demeurer fidèle à sa foi. La constitution de l'Eglise d'Egypte écarte même du catéchuménat l'homme qui a « le pouvoir du glaive

[1] Πολιτεύσασθαι ἐξόν. (Clém., *Pædag.*, III, 11, 78.)

ou qui a revêtu la pourpre du gouverneur d'une cité [1]. »

De telles fonctions sous un gouvernement païen paraissaient incompatibles avec la stricte profession chrétienne; il n'y avait là qu'une interdiction momentanée en vue d'une situation transitoire. Déjà à la fin du troisième siècle on trouvait à la cour de Dioclétien des chrétiens revêtus de charges importantes; il est vrai qu'ils durent les échanger contre le dernier supplice quand éclata la persécution [2]. La plus sérieuse difficulté naissait pour l'Église du service militaire. On sait à quel point il était rattaché à la religion nationale. L'autel des sacrifices fumait sans cesse dans les camps; chaque acte important sous les drapeaux était inauguré par des rites religieux, la légion adorait ses aigles comme ses divinités protectrices. En outre, la religion du Prince de paix ne pouvait être favorable à la guerre toutes les fois qu'elle cessait d'être purement défensive. L'esprit de conquête était en opposition flagrante avec l'Evangile qui relève partout l'idée d'humanité. « Christ n'est-il pas aussi chez les barbares ? s'écrie Tertullien [3]. Que représente la gloire militaire et ses couronnes sinon le deuil des mères et des épouses ? Eh quoi ! poursuit l'intraitable moraliste, le fils de la paix à qui toute dispute est défendue marchera au combat, et c'est lui qui traînera les captifs en prison et administrera les tourments et

[1] Ὁ μαχαίρας ἐξουσίαν ἔχων ἢ πόλεως ἄρχων πορφύρᾳ ἀμφιεννύμενος παυσάστω ἢ ἀποβαλλέσθω. (*Const. Eccl. Egypt.*, II, 41.)
[2] Eusèbe, *H. E.*, VIII, 2.
[3] « Et apud Barbaros enim Christus! » (Tertull., *De coron.*, 12.)

les supplices, alors qu'il n'a pas le droit de venger ses propres offenses! On le verra faire sa faction dans les temples auxquels il a renoncé, appuyé sur la lance qui perça le côté du Christ! Il portera un étendard qui ne sera pas celui de son maître [1]! » Que si l'on invoque la rigueur de la loi et la nécessité, l'ardent chrétien répond qu'il ne connaît ni pour lui ni pour les autres une raison de cet ordre.

Ni la discipline de l'Eglise, ni les prescriptions de l'Evangile n'allaient jusqu'à cette condamnation totale du service militaire, qui devait seulement se garder de la violence et de la rapine. Nous convenons que le christianisme ne pouvait lui être favorable dans les conditions de dureté et d'idolâtrie qui l'entachaient presque fatalement dans l'empire romain. Origène aurait voulu que les chrétiens pussent se contenter de servir l'Etat en formant l'armée de la prière, au lieu d'être obligés de se rendre dans les camps [2]. L'Eglise animée de ces sentiments n'a pas été jusqu'à interdire le service militaire comme un péché; toutefois elle ne l'a permis que dans les cas où il est imposé par l'Etat. C'est ce qui ressort de cette règle des constitutions de l'Eglise d'Egypte : « Que le catéchumène ou le fidèle qui voudra être soldat soit exclu [3]. » Celui qui est sous les drapeaux sans l'avoir voulu ne tombe pas sous cette condamnation, il lui est seulement recommandé de respecter le plus possible la

[1] Tertull., *De coron.*, 11.
[2] Orig., *Contra Cels.*, VIII, 73.
[3] Κατηχούμενος ἢ πιστὸς στρατιῶται εἶναι ἐπιθυμοῦντες ἀποβαλλέσθωσαν. (*Const. Eccl. Egypt.*, II, 41.)

vie humaine : « Que le soldat qui est sous le pouvoir de ses chefs ne tue jamais de lui-même un homme et, s'il en reçoit le commandement, qu'il ne se hâte pas d'obéir. Qu'il soit exclu, s'il le fait sans y être obligé[1]. »

Pour comprendre la portée de ces mesures disciplinaires, il faut se rappeler que sous l'empire le service militaire n'était plus obligatoire comme par le passé ; les Italiens en étaient dispensés, et dans les provinces l'impôt du recrutement se payait en numéraire proportionnellement à la fortune, sans qu'il y eût une conscription personnelle. Rien n'était donc plus facile que d'échapper au service. Plus tard, les empereurs se contentèrent d'un impôt en argent, qui leur permettait d'acheter des soldats barbares[2]. En se faisant volontairement soldat, un chrétien s'exposait à toutes les tentations des camps et montrait une disposition bien contraire à l'esprit de sa religion.

L'Eglise, en condamnant la préférence pour la carrière des armes, tout en se résignant à l'enrôlement forcé qu'elle s'efforçait de moraliser, agissait avec autant de sagesse que de modération. On ne peut contester que le christianisme ne soit demeuré l'adversaire de la guerre de conquête, bien qu'il ait abrogé plus tard les prescriptions sévères qui étaient nécessitées par la prédominance du paganisme. Quand le temps est venu où l'Eglise a pu voir dans la force armée le glaive de l'Etat

[1] Στρατιώτης ἐν ἐξουσίᾳ ὢν ἄνθρωπον μὴ ἀποκτεινέτο, ἐὰν δὲ κελευσθῇ, μὴ σπευδέτω ποιεῖν· μὴ πειθόμενος δὲ ἀποβαλλέσθω. (*Const. Eccl. Egypt.*, II, 41.)

[2] Voir Duruy, *Histoire des Romains*, tome V, p. 284.

destiné non-seulement à garder le sol de la patrie, mais encore à défendre le droit, elle n'a plus considéré le service militaire comme une condition inférieure et presque coupable, quoique trop souvent l'esprit de conquête ait reparu au sein de la civilisation moderne avec toutes ses violences et ses iniquités. Il n'en demeure pas moins que les principes mêmes qui font l'honneur de cette civilisation, avaient été proclamés et pratiqués dans la mesure du possible par le christianisme des premiers siècles. La vraie relation entre les chrétiens et l'Etat est formulée dans ce mot éloquent de Tertullien : « Pour rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, il faut donner à l'empereur la monnaie qui porte son effigie, et rendre à Dieu l'homme lui-même qui porte son image. »

CHAPITRE V

L'ÉGLISE ET LA VIE SOCIALE. — LE THÉATRE. — L'ART.

—

§ I. *Le théâtre.*

Si l'idolâtrie partout répandue dans la société païenne rendait difficile aux chrétiens l'accomplissement des devoirs civiques, elle infectait bien davantage encore les délassements les plus en faveur sous l'empire. Dans cette sphère de l'esthétique comme dans toutes les autres, la religion nouvelle s'est montrée créatrice et novatrice, bien qu'elle ait dû d'abord user largement de la serpe dans la forêt enchantée de l'art antique, et élaguer sans pitié toute la végétation parasite et empoisonnée, qui ressemblait à cette flore brillante des terres malsaines d'où s'exhalent la fièvre et la mort. Il était une forme de l'art, celle précisément qui exerçait la fascination la plus générale, avec laquelle le christianisme ne pouvait pactiser dans la société païenne.

Le théâtre et tout ce qui s'y rattachait de près ou de

loin était devenu une grande école de corruption et de cruauté; c'était le foyer le plus actif de la dépravation générale[1]. On était bien loin de cette glorieuse école des Eschyle et des Sophocle qui à Athènes avait gravé dans un marbre aussi pur que celui taillé par Phidias l'idéal le plus noble et consacré en vers immortels les grands oracles de la conscience. La Melpomène grecque, descendue du char de Thespis, avait été une prêtresse de la patrie et une prophétesse de la loi morale. Sans doute à la même époque la muse comique avait outragé sans scrupule la pudeur publique par un langage effronté qui déparait ses peintures si vivantes de la nature humaine et le lyrisme enchanteur des *Oiseaux* ou des *Nuées*. A Rome le théâtre ne s'éleva jamais à la hauteur du grand art athénien et il tendit à s'abaisser toujours davantage sous l'empire. Les solennelles imitations de Sénèque le tragique n'avaient charmé que les admirateurs de la déclamation. Plaute et surtout Térence demandaient quelque effort à l'esprit par leurs pièces travaillées avec soin et où l'on retrouvait une intrigue suivie et le souci de la forme. La préférence et la vogue furent de plus en plus acquises aux représentations grossières et violentes du Cirque. Le théâtre proprement dit ne retint les spectateurs qu'en jouant des pantomimes ou de grands ballets qui représentaient au vif sur la scène les amours de Jupiter, et donnaient à Vénus les allures d'une Phryné. Le succès s'achetait par l'infamie; on alla jusqu'à représenter les amours

[1] Voir Friedlander, *Mœurs romaines*, tome II, liv. 6.

de Pasiphaé. Apulée, qui nous a donné une analyse très-séduisante d'une pantomime du jugement de Pâris nous montre dans ses *Métamorphoses* jusqu'où pouvait aller la dépravation du goût public et la tolérance des autorités civiles. Dans un temps où la vie publique n'existait plus au forum, les spectacles permettaient seuls les grands rassemblements d'hommes. Le plus sûr moyen d'acquérir la faveur de sa ville natale était de multiplier les représentations théâtrales, et on cherchait à flatter le goût populaire dans ses plus vils instincts pour ne pas dépenser d'immenses sommes d'argent en pure perte. Les pantomimes les plus voluptueuses ne suffisaient pas longtemps; il fallait du sang pour ranimer la fibre de cette génération blasée qui avait assisté à des revirements de fortune inouïs, au travers des plus terribles tragédies politiques. Le stade, qui rappelait par les luttes d'athlètes les jeux olympiques si favorables au développement de la beauté virile, dont les Grecs étaient si fiers, avait médiocrement réussi à Rome. L'ancienne austérité républicaine éprouvait une certaine répugnance pour ces pugilats d'hommes nus; plus tard on trouva ce plaisir fade comparé aux combats plus périlleux dont on était avide. Néron, qui se plaisait à imiter la Grèce, ne réussit qu'à provoquer un engouement de commande pour les représentations musicales. Quand on n'eut plus à craindre le dernier supplice pour avoir oublié d'applaudir l'artiste impérial, on ne montra guère plus d'empressement pour ce genre de plaisir. Il n'était pas possible d'en relever souvent

la placidité en brûlant une moitié de la ville et en prenant des hommes vivants pour flambeaux. Les courses de chars eurent infiniment plus de succès, et provoquèrent des passions aussi vives que les luttes politiques les plus ardentes. Des partis se formèrent autour des cochers célèbres; les blancs et les verts troublèrent la capitale du monde de leurs compétitions tout autant que l'avaient fait jadis César et Pompée.

Cependant le spectacle qui l'emportait sur tous les autres fut celui du Cirque, qui faisait couler à flots le sang humain. Il n'y eut pas une ville, petite ou grande, où ces cruels spectacles ne fussent donnés, mais c'est à Rome qu'ils eurent tout leur éclat et toute leur furie. Les empereurs favorisaient en eux une diversion puissante aux instincts de révolte qui pouvaient couver dans l'immense population de leur capitale. Ce mot profond d'un acteur à Auguste : « Tu as autant besoin que nous qu'on s'occupe de nos personnes, » résumait une politique à l'usage de tous les despotismes. Les sommes que les empereurs consacrèrent aux jeux du Cirque dépassèrent toutes les bornes. Le Colisée, le cirque colossal, comme l'indiquait son nom, pouvait contenir près de 400,000 spectateurs. On y voyait figurer jusqu'à quinze cents paires de gladiateurs. Les combats entre hommes étaient remplacés par les naumachies ou combats maritimes qui se livraient sur une mer improvisée jaillissant soudain sur la scène d'immenses réservoirs. Les bêtes féroces amenées d'Afrique n'attendaient que l'ouverture de leurs cages pour se ruer sur les condamnés. Les gladiateurs formaient de vrais corps d'armée. Sauf les *rétiaires* qui n'a-

vaient qu'un filet pour envelopper leur ennemi et une épée pour le percer, ils étaient couverts d'armures brillantes; on les acclamait comme des héros; s'ils tombaient, les spectateurs faisaient rarement le signe sauveur qui leur eût épargné le coup suprême, bien que quelquefois on pût lire dans leur regard cette tristesse fière et désespérée qui revit dans un marbre immortel et qu'un auteur du temps a décrit en paroles émues. Il y avait sans doute de nombreux volontaires parmi les gladiateurs, hommes au tempérament ardent, au courage féroce, à qui il plaisait de risquer leur vie après avoir été largement nourris dans l'espoir d'une victoire richement rétribuée. Le plus grand nombre néanmoins étaient de malheureux esclaves destinés à ces tueries par leurs maîtres qui en retiraient gloire et profit. Nous voyons bien que Marc-Aurèle défendit la vente des esclaves pour le recrutement du cirque, mais il n'empêcha pas les maîtres d'y faire conduire ceux qui leur appartenaient, et lui-même fut obligé de tolérer ces sanglantes représentations.

Par une odieuse profanation de la justice, les hommes condamnés au dernier supplice le subissaient en servant de pâture aux amusements publics. La guerre fut aussi une grande pourvoyeuse du cirque; les captifs devaient y figurer pour le plus grand plaisir de leurs vainqueurs. On comprend l'amer désespoir de ceux d'entre eux qui ne pouvaient oublier ni leur dignité d'hommes libres, ni leur foyer; aussi préféraient-ils souvent se donner la mort que de subir une telle ignominie. On raconte que des Bretons à l'âme

indomptable se rendirent le triste service de s'entre-tuer mutuellement plutôt que de s'exposer à une mort aussi honteuse. Jamais le monde païen ne montra un plus insolent mépris du droit humain, de la dignité de la créature morale qu'en réduisant tant de milliers d'hommes à devenir tout ensemble les instruments et les victimes de ses sanglants plaisirs. Cicéron lui-même, malgré son mot sublime sur la charité du genre humain, félicitait son ami Atticus d'avoir recruté de nombreuses paires de gladiateurs. Sénèque seul eut des paroles indignées contre le cirque, mais ce fut la plus vaine des protestations, et les Antonins, comme Trajan, continuèrent à satisfaire la frénésie d'un peuple amolli qui avait besoin, pour ranimer ses sens, de voir souffrir et mourir.

Il faut dire aussi qu'il trouvait au cirque toutes les satisfactions. Des distributions de viandes et de gibier lui étaient faites par les soins des empereurs. Des femmes syriennes se livraient sous ses yeux à des danses lascives. Le cirque à lui tout seul, avec ses spectateurs des premiers gradins en vêtements somptueux, son luxe architectural et ce grandiose spectacle d'une assemblée de plusieurs centaines de mille hommes, était une merveille incomparable. Tous les écrivains du temps sont d'accord sur l'attraction qu'il exerçait sur les Romains de la décadence. Respirant une atmosphère embrasée d'une espèce d'enthousiasme furieux, qui s'accroissait pour chacun de la passion de tous, assistant en sécurité aux péripéties d'une vraie bataille, se repaissant de la souffrance des malheureux dont le sang rougissait l'a-

rène, jouissant de leur mort selon le mot de Tacite, voyant ensuite se dérouler dans toute sa vivacité libertine quelque scène d'adultère mise sous le nom d'un Olympien quelconque au son d'une musique voluptueuse, tandis que le lion de Numidie rugissait dans sa cage, impatient de dévorer le condamné enfermé dans un cachot voisin; le peuple entassé sur les gradins sous un soleil de feu devenait lui-même le plus cruel des fauves, et jamais désert d'Afrique n'entendit clameur plus effroyable que ce cri poussé par des milliers de voix, parmi lesquelles on eût pu reconnaître plus d'une voix de femme élégante : *Le chrétien aux lions*[1] !

Entre ces abominations et l'Eglise il n'y avait pas de compromis possible, non-seulement parce qu'elle voyait descendre dans l'arène ses confesseurs et que des rites idolâtres inauguraient chaque représentation, mais encore parce que tout ce qui s'y passait était un outrage à Dieu, à l'humanité et un poison mortel pour l'âme. Et pourtant l'attrait de ces plaisirs cruels était si grand, si général, qu'il fallait multiplier les précautions et les défenses pour en prémunir les chrétiens mal affermis. On voit qu'un certain nombre d'entre eux essayaient une apologie timide du théâtre, faisant sans doute des distinctions, repoussant les pires scandales qui s'y produisaient et plaidant les circonstances atténuantes pour les représentations les moins déshonnêtes. C'est qu'au fond ils ne voulaient pas renoncer à leur plaisir favori, et la crainte de le perdre était peut-être plus forte

[1] « Quotidiani in nos leones postulantur. » (Tertull., *De spectacul.*, 27.)

sur eux que la crainte de la mort [1]. Ils déployaient une étrange habileté pour s'excuser; leurs apologies, en partie empruntées aux païens, étaient comme un premier essai de la casuistique subtile qui étouffe l'esprit sous la lettre. Le mot de stade, disaient-ils, ne figure-t-il pas avec honneur dans l'Ecriture sainte qui lui a emprunté une de ses plus belles images sur la vie chrétienne [2]? Qu'on cite donc un seul texte qui interdise formellement le théâtre [3]. Ce qui n'est pas défendu doit être considéré comme permis. Dieu lui-même qui fait luire son soleil sur la terre entière n'est-il pas le témoin de tout ce qui s'y passe? Pourquoi fermer nos yeux à ce qu'il voit lui-même du haut du ciel? Après tout, tout ce qui sert aux représentations théâtrales, depuis les pierres qui entrent dans les constructions de l'amphithéâtre jusqu'aux vêtements des acteurs et à l'épée des gladiateurs, ne provient-il pas de la création de Dieu? D'ailleurs tout n'est pas mauvais et corrupteur au théâtre [4]. La vertu, le courage y reçoivent leurs hommages. Il n'y a donc aucun motif de l'interdire, pourvu qu'on n'en abuse pas. Ce qui charme l'homme n'offense pas Dieu [5].

Tertullien, en réfutant ces sophismes, ne fit qu'exprimer l'opinion générale de l'Eglise. Il ne s'arrête pas longtemps à la misérable argutie tirée de l'origine des matériaux et des décors du théâtre; autant vaudrait pré-

[1] « Plures invenias quos magis periculum voluptatis, quam vitæ, avocet ab hac secta. » (Tertull., *De spectacul.*, 2.)
[2] *Id.*, 18.
[3] *Id.*, 20.
[4] *Id.*, 27.
[5] « Nec Deum offendi oblectatione hominis. » *Id.*, 1.

tendre que l'idole mérite le respect parce que le bois dont elle est faite est coupé dans la forêt, ou que l'assassin est innocent parce que le fer dont il s'est servi a été extrait du sol. Si le mal est justifié dès qu'il est mélangé au bien, alors buvons en sécurité les poisons les plus dangereux, parce qu'ils ont souvent un goût agréable[1]. Si tout ce que Dieu voit sur la terre est légitime, alors le crime et la débauche échapperont à la condamnation, puisqu'il les a vus de l'œil qui sonde les cœurs et les reins. Qu'importe que l'Ecriture n'ait pas dit formellement : Tu n'iras pas au cirque, si elle a dit : Tu n'adoreras pas les faux dieux, tu ne commettras ni l'adultère, ni le meurtre[2]? L'idolâtrie ne préside-t-elle pas à tous les jeux du cirque[3]? Le meurtre et l'adultère se disputent le théâtre. D'où vient que ce qu'on croirait coupable dans la vie privée deviendrait inoffensif sur les gradins de l'amphithéâtre? Secouons tout scrupule si l'impiété et la cruauté nous sont permises[4]. Rien de plus abominable que de se réjouir du supplice d'un innocent. Or, n'est-il pas certain que les gladiateurs sont les victimes désignées des plaisirs publics sans avoir commis de crime? On condamne l'homicide, et pourtant on n'hésite pas à contraindre à coups de fouet le gladiateur récalcitrant à engager une lutte meurtrière, et on repaît ardemment ses yeux du spectacle d'un corps déchiré. Existe-t-il une impudicité

[1] Tertull., *De spectacul.*, 27.
[2] *Id.*, 4.
[3] *Id.*, 5.
[4] « Si sævitiam, si impietatem, si feritatem permissam nobis contendere possumus, eamus in amphitheatrum. » (*Id.*, 19.)

plus honteuse que l'exposition publique de courtisanes forcées de rougir pour la première fois en jouant devant une grande assemblée des rôles tellement infâmes qu'on n'ose même les décrire [1] ? S'il faut maudire toute impureté, pourquoi est-il permis d'entendre ce qu'il est défendu de dire [2] ? Par quel motif les mêmes choses qui souillent l'homme par la langue ne le souilleraient-elles pas quand elles passent par ses yeux et ses oreilles? En aucun temps, en aucun lieu il n'est permis de faire ce que Dieu condamne. Ce qui est bon ou mauvais en soi ne saurait jamais changer de caractère [3]. Ce n'est pas non plus le moyen de plaire à Dieu que de recourir à de ridicules déguisements et de travestir la nature qui est son œuvre. Les païens eux-mêmes nous montrent ce que nous devons penser du théâtre en excluant les acteurs de tous les honneurs civiques. Pour nous chrétiens, il nous suffit pour le fuir de nous rappeler le sacrement de notre baptême par lequel nous avons renoncé aux idoles, au démon et à ses pompes [4]; car c'est bien au théâtre que règne le démon, c'est là qu'est son temple [5]. L'homme y est aussi bien méprisé que Dieu. C'est outrager la dignité dont il fut revêtu à son origine que de l'accabler de soufflets dans de grossières bouffonneries. Le masque qui défigure son noble visage est une offense aussi bien à sa propre majesté qu'à Celui

[1] Tertull., *De spectacul.*, 17.
[2] « Cur liceat audire quæ loqui non licet. » (*Id.*, 17.)
[3] *Id.*, 16.
[4] *Id.*, 4.
[5] « Dæmoniorum officia. » (*Id.*, 9.)

dont il porte l'image [1]. On le voit, c'est encore le droit humain que le christianisme oppose aux jeux impurs ou cruels du théâtre antique.

Tertullien demande enfin si la piété ne périt pas en un pareil lieu. Le disciple du Christ n'est pas à sa place sur ces degrés où hommes et femmes respirent ensemble un air chargé de blasphème et d'impureté. Il ne sied pas aux mains qui se sont jointes pour la prière de se fatiguer à applaudir avec furie un cocher ou un histrion, ni à la bouche qui a célébré les louanges de Dieu d'éclater en cris d'enthousiasme pour une course de chars ou une lutte sanglante [2]. Quelle est la vertu chrétienne qui ne soit chassée d'un tel lieu? La paix de l'âme ne se conserve pas dans ce tumulte provoqué par des motifs frivoles ; la pudeur ferme ses yeux devant tant d'infamies ; l'humilité ne se plaît pas là où on ne cherche qu'à être vu aussi bien qu'à voir [3]. On ne se souvient pas de Dieu là où rien ne parle de Dieu. Au fond, le grand charme du théâtre, c'est de ne pas s'appartenir, et par là il est bien véritablement une possession [4]. . . . .

L'Eglise s'est trouvée d'accord avec Tertullien sur ce point de morale. Minutius Félix n'est pas moins sévère que lui. Il voit dans l'amphithéâtre l'école de l'homicide, et dans les représentations théâtrales l'é-

[1] Quæro, ac Deo placeat, qui omnem similitudinem vetat fieri, quanto magis imaginis suæ. » (*Id.*, 23.)

[2] « Illas manus quas ad Dominum extuleris, postmodum laudando histrionem fatigare. » (*Id.*, 25.)

[3] « Nemo in spectaculo ineundo prius cogitat, nisi videri et videre. » (*Id.*, 25.)

[4] « Sui non sunt. » (*Id.*, 16)

cole de la débauche qui propage l'adultère en le jouant[1]. Tatien, dans ses discours aux Grecs, stigmatise avec une âpre éloquence les procédés par lesquels le cirque arrivait à se recruter. Il montre le riche achetant le pauvre à prix d'or pour en faire un assassin gagé, offrant ainsi un vrai festin de Thyeste à une foule avide de carnage qui se repaît du spectacle de chairs déchirées et de cadavres entassés[2].

L'Eglise ne s'est pas contentée de protester contre le théâtre, elle fermait son catéchuménat non-seulement à l'acteur, mais encore à tout homme s'occupant d'un métier qui touchait de près ou de loin à ce qu'elle appelait la manie théâtrale[3]. Le conducteur de char, le gladiateur sont également exclus par elle. Cette excommunication préliminaire est d'autant plus significative qu'elle porte, non sur la participation à l'eucharistie, mais sur le simple catéchuménat. Rien ne prouve mieux à quel point le scrupule à l'égard du théâtre était fortement éveillé dans la conscience, que ce que raconte Tertullien d'une malheureuse femme chrétienne qui, n'ayant pu résister à la tentation de se rendre au cirque, en revint folle, s'imaginant être la proie des démons, tant elle avait été épouvantée du spectacle auquel elle s'était laissé entraîner[4].

L'opposition du christianisme au théâtre n'est point

[1] « In gladiatoriis homicidii disciplinam, — histrio amorem dum fingit, infligit. » (*Octav.*, 37.)

[2] Tat., *Contra Græcos*, p. 161. Edit de Cologne.

[3] *Const. Eccl. Egypt.*, II, 41.

[4] « Exemplum accidit mulieris quæ theatrum adiit, et inde cum dæmonio rediit. » (Tertull., *De spect.*, 26.)

fondée sur une farouche inimitié contre l'art. On ne pouvait lui demander de se préoccuper d'une esthétique nouvelle, engagé comme il était dans le labeur immense de la mission et dans sa lutte incessante contre le monde païen. Il n'avait pas le loisir de former des artistes alors qu'il faisait des saints et des martyrs. Et pourtant il a renouvelé les sources du grand art au moment où il périssait dans la stérile abondance d'œuvres innombrables. L'art à cette époque portait en lui les germes d'une irrémédiable décadence. Tout d'abord il avait perdu le souffle inspirateur, il n'avait plus d'idéal. La forme humaine ne représentait plus pour lui cette grandeur morale, cette majesté calme qui avait apparu à la fois dans la tragédie grecque et dans la statuaire du siècle de Périclès, ce divin humanisé que la Grèce ne devait pas dépasser. Les croyances qui avaient évoqué cet idéal avaient disparu, et, comme nous l'avons vu, la mythologie n'était plus qu'une histoire galante. Si la religion avait un côté plus sérieux, elle l'empruntait aux cultes étrangers, surtout à ceux venus d'Orient. L'art y perdait son caractère classique, cette précision dans la forme liée étroitement à l'humanisme grec qui empêchait le divin de se perdre dans un panthéisme colossal. Enfin, depuis que la vie publique avait disparu, l'art n'était plus consacré à rendre les grands sentiments de l'humanité, à embellir la religion de la patrie; il s'était fait le courtisan des puissants du jour, à commencer par l'empereur dont il multipliait l'image et parait somptueusement les palais. Il s'attachait surtout à décorer la maison des particuliers; il était voué à l'ornementation; disposant de ma-

et comme une symbolique animée qui le reflétait. Le soleil, après s'être englouti dans les flots de l'Océan, reparaissait au matin, comme une brillante image de la résurrection[1]. Rien ne périt dans le monde, si ce n'est pour revivre. Tout l'ordre des choses rend témoignage à la grande renovation. Dieu s'est révélé par ses œuvres avant de parler par ses oracles, et la nature est une prophétesse[2]. Elle forme tout entière une symphonie sublime dont le Verbe est le chorége[3]. Il n'est pas même nécessaire de s'arrêter aux grands spectacles de la terre et des cieux étoilés pour reconnaître sa beauté; il suffit de cueillir une fleur et de respirer le parfum d'une rose[4]. C'est surtout dans la forme humaine qu'apparaît le sceau du divin. L'argile a été pétrie par un Phidias tel que la Grèce n'en a point connu de pareil, et l'âme y a été enchâssée comme une perle précieuse[5]. Le chef-d'œuvre de la création est cette forme humaine que devait revêtir le Verbe et qui n'a pas été seulement l'œuvre de Dieu, mais en quelque sorte le gage de l'incarnation[6]. Dieu lui-même est l'artiste par excellence, qui pénètre la forme par l'esprit pour la rendre immortelle.

Un temps très-long était nécessaire pour que l'art chrétien pût se constituer au milieu d'un monde livré à

[1] Tertull., *De resurrect.*, c. 12.
[2] *Id.*
[3] Clém., *Protrept.*, I, 5.
[4] « Rosam si tibi obtulero non fastidies creatorem. » (Tertull., *Cont. Marc.*, I, 14.)
[5] « Phidias tantus, deus vivus. » (Tertull., *De resurrect.*, 6.)
[6] « Non tantum Dei opus sed pignus. » (*Id.*)

l'idolâtrie. Avant de réaliser le type de la vraie beauté, il fallait détruire celui de la beauté fausse, perfide, dangereuse, qui était comme la Circé de l'humanité païenne. Les grands esprits qui ont parlé au nom de l'Eglise ont eu raison d'être impitoyables pour l'art corrupteur qui introduit la volupté dans l'âme par les yeux charmés[1]. Ils le condamnent sans pitié toutes les fois qu'il empoisonne l'âme et souille la vue, eût-il toute la séduction de la poésie d'Homère[2]. « O beauté mère de l'adultère ! » s'écrie Clément d'Alexandrie en face de la beauté fardée et provoquante qui entraîne l'homme à sa perte[3]. Ce n'est pas que Clément maudisse jamais la beauté en elle-même; il consent même à admirer ce qui a pu en subsister dans les chefs-d'œuvre de l'art antique, pourvu qu'on la sépare de sa destination idolâtre[4]. Ce qu'il veut avant tout, c'est préserver la vraie beauté dans sa fleur des abominations qui la souillent; ce don du ciel ne se garde que par la pureté. « O homme, dit-il, ne sois pas le tyran de la beauté en la violentant, contente-toi d'être son roi[5]. » La forme humaine n'est-elle pas l'image sacrée de la beauté souveraine dont toutes les autres ne sont que le reflet[6]? C'est ce reflet qu'il faut laisser briller sur la forme humaine; c'est pourquoi on doit la dégager de tous les ornements sous

[1] Clém., *Protrept.*, IV, 57.
[2] Clém., *Pædag.*, III, 2, 14.
[3] Ὦ κάλλους μοιχικοῦ. (*Id.*, III, 2, 13.)
[4] Ἐπαινείσθω μὲν ἡ τέχνη, μὴ ἀπατάτω δὲ τόν ἄνθρωπον. (*Protrept.*, IV, 57.)
[5] Μὴ τυραννήσης τοῦ καλλοῦς! (*Protrept.*, IV, 49.)
[6] Τότε προσκυνήσω τὸ κάλλος τὸ ἀληθινὸν, ὅ ἀρχέτυπον ἐστι τῶν καῶν. (*Id.*)

lesquels elle est comme ensevelie. Il ne s'agit pas, on le voit, de la détruire, mais de la respecter, et le retour à la nature est la première conséquence de cette esthétique chrétienne. Les créatures faites à l'image de Dieu ne doivent point mépriser le type éternel et souverain de la beauté en le falsifiant; conservée par la tempérance, elle éclate comme une fleur sur le visage. Elle prend un caractère plus élevé et plus touchant quand elle y fait rayonner la beauté intérieure de l'âme. Le désordre moral finit toujours par se traduire sur les traits. L'homme qui se livre à l'intempérance prend quelque chose de bestial; il tombe bientôt dans une torpeur mortelle qui le fait ressembler à un arbre mort. La duplicité le recouvre d'un voile épais qui dérobe sa vraie physionomie. Le mal suffit à lui seul pour flétrir prématurément la beauté humaine en mettant sur elle son empreinte. Au contraire, quand l'homme demeure uni à Dieu, il participe à la beauté du Verbe; il devient en quelque sorte Dieu lui-même [1].

L'amour est la suprême beauté [2]. C'est elle qui brillait sur le front du Christ, malgré son humble apparence car cette beauté véritable de l'âme se communique au corps et le transfigure [3]. Nous voilà bien loin de la majesté calme, insensible, de l'*ataraxie* de la statuaire grecque. La beauté telle que la conçoit le christia-

[1] Ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ᾧ σύνοικος ὁ λόγος, μορφὴν ἔχει τοῦ λόγου, ἐξομοιοῦται τῷ Θεῷ· κάλλος ἐστὶ τὸ ἀληθινὸν, καὶ γὰρ Θεὸς ἐστίν, Θεὸς δὲ ἐκεινὸς ὁ ἄνθρωπος γίνεται. (Clém., *Pædag.*, III, 1, 2.)
[2] Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο κάλλος ἀνθρώπων ἀγάπη. (*Id.*, § 3.)
[3] *Id.*

nisme est une beauté toute nouvelle, étrangère à l'art antique, c'est la beauté de l'expression qui devait jouer un si grand rôle dans la peinture chrétienne. Certes, après une conception pareille de la beauté, on est en droit de dire qu'un art nouveau venait de naître à l'ombre de la croix, épurant et attendrissant le platonisme qui avait inauguré avec tant d'éclat le culte de l'idéal, et donné un si riche développement à la notion du beau. On ne peut guère demander à cette esthétique de l'Eglise des martyrs que d'ouvrir une source nouvelle d'inspiration; le loisir lui manque pour produire des œuvres nombreuses. Reconnaissons pourtant que les chrétiens n'ont point eu contre la reproduction de la forme humaine et les arts plastiques les répugnances invincibles du judaïsme. Nous avons déjà appris de Clément qu'ils se plaisaient à graver de pieux symboles sur les modestes joyaux qu'ils possédaient. Nous verrons plus tard avec quelle liberté ils ont mis dans les catacombes les procédés de l'art antique au service de leurs croyances, tout en condamnant l'art païen et tout ce qui pouvait s'y rattacher[1].

En ce qui concerne les lettres, le christianisme primitif a suivi les mêmes règles[2]. L'étude des belles-lettres n'était point défendue, quoiqu'on se défiât de l'influence pernicieuse qu'elles pouvaient exercer. Aussi se montrait-on beaucoup plus rigoureux quand un chrétien voulait les enseigner que lorsqu'il se conten-

[1] Tertull., *De idolatr.*, 3.

[2] Voir Geschichte der Christlich lateinischen litteratur von ihrem Anfängen, von Adolf Ebert. Leipzig, 1873, p. 93.

tait de les apprendre. Il paraissait difficile qu'il conservât une fidélité stricte au monothéisme évangélique en commentant les poëtes du paganisme[1]. Quant à cultiver la littérature comme un art, nul écrivain des premiers siècles n'y a songé ; il se regardait comme un témoin et un soldat de Christ, et la préoccupation proprement littéraire lui paraissait inconciliable avec sa redoutable mission. Or, il s'est trouvé que c'est précisément le dédain de l'art pur qui a fait le caractère novateur des lettres chrétiennes. Les lettres païennes tournaient toujours davantage aux dissertations de rhétorique, elles n'avaient plus ni nerf, ni flamme, n'ayant plus de cause à servir, de lutte virile à livrer dans la tribune aux harangues. La passion sincère est le vrai charbon de feu pour les lèvres humaines; elle seule leur arrache les paroles fortes, énergiques, colorées sans fard. Il y a bien longtemps qu'elle n'avait plus approché de la bouche de ces rhéteurs glacés et ingénieux qui jouaient avec les mots brillants comme les bateleurs avec leurs gobelets d'argent. L'éloquence, si on ose appliquer ce mot à ce qui lui ressemblait si peu, semblait par l'étendue de ses développements toujours ornés traîner une longue robe de pourpre. La religion qui disait à ses disciples de ceindre leurs reins pour le plus redoutable des combats les contraignit à une parole brève et ardente. L'éloquence chrétienne fut souvent rude et incorrecte, mais elle eut son éclat étrange, son glaive acéré et sa mâle vigueur. Les grandes apo-

[1] « Fideles magis discere quam docere litteras capit. » (Tertull., *De idolatr.*, 10.

logies du second siècle inaugurèrent un nouveau genre d'éloquence portant sur les plus hautes vérités et plaidant le droit le plus sacré, non sans une fierté virile qui ne demande rien au monde et le domine de son désintéressement absolu. Le souci de la forme n'en est pas toujours absent. L'*Octave* de Minutius Félix est un dialogue sur le modèle antique; Cyprien et Lactance se souviennent de Cicéron. L'originalité féconde se trouve chez le rude Africain à l'imagination tout ensemble sombre et chaude, au langage heurté; tour à tour tribun des libertés chrétiennes et poëte inspiré, dramatisant sans cesse sa pensée, la jetant brûlante et imagée sur de vastes toiles apocalyptiques. Personne ne fut moins artiste par le soin de la forme et nul n'exerça une influence plus grande sur l'esprit chrétien pour l'ébranler et l'émouvoir.

Les Pères grecs parlent une langue plus unie, plus épurée; cependant ils font aussi la part de la poésie dans leur allégorisme biblique, toutes les fois qu'il n'est pas trop ingénieux. L'interprétation du *Cantique des Cantiques* par Origène qui en fait l'hymne des fiançailles de l'âme humaine avec son divin époux, est tout un poëme. Le *Pasteur Hermas*, si austère qu'en soit la pensée première, est à bien des égards une œuvre d'imagination par les descriptions parfois gracieuses qui font prendre terre à ses allégories. Quelque faible valeur qu'ait la littérature apocryphe au point de vue de la doctrine, elle nous révèle dans les couches obscures de la société chrétienne une certaine virtuosité poétique. Les *Actes* de Pilate retracent, avec une émouvante beauté

qui n'est pas sans art, la descente du Christ dans les régions intermédiaires; sa rencontre avec le vieil Adam enfin délivré et les grands prophètes qui l'ont attendu si longtemps est décrite avec une pathétique grandeur. Le *Testament de Moïse* dépeint en traits admirables la mort du premier homme, la douleur d'Ève, et le frémissement de la terre qui ne veut pas recevoir le cadavre du fils du ciel. Ces œuvres anonymes révèlent un travail secret, latent, de l'imagination chrétienne, à qui il ne manquait que la puissance plastique pour marquer de son empreinte une poésie nouvelle. La conception grandiose et mélancolique du gnosticisme qui faisait de la *Sophia* gémissant sur le seuil de l'infini la personnification et comme l'ange de la terre dévorée de l'incurable regret du ciel perdu, s'est produite sous les mêmes influences. L'Apocalypse de Commodien et le poëme du *Phénix* d'un auteur inconnu eurent beau plier une langue incorrecte aux formes convenues de la poésie, ces œuvres ont beaucoup moins de valeur que les productions informes et naïves de l'imagination populaire. La première rappelle les sinistres prédictions de la Sibylle juive et ne fait vibrer que la corde bien usée des saintes colères. Ce n'est pas la vraie corde de la lyre chrétienne. Celle-ci n'a pas encore produit de chants nouveaux, sauf les hymnes du culte. Elle se contente de faire vibrer sous un souffle plus pur cette harpe intérieure qui, comme l'a dit le poëte, est attachée au cœur humain. C'est de là qu'elle fera surgir, bien des siècles plus tard, une poésie qui saura enrichir le langage de formes nouvelles pour rendre son idéal

agrandi. Ce qui importe, c'est que cet idéal se forme et s'épure. Or il est certain qu'il grandissait tous les jours longtemps avant d'avoir réussi à s'exprimer. On voit se dessiner dans l'ombre et le silence de la vie privée des types entièrement inconnus au monde antique, tels que celui de la femme chrétienne destinée à personnifier plus tard sur les toiles des maîtres de la Renaissance la plus douce et la plus divine des vertus de l'Évangile. Le drame de la vie morale, devenu plus saisissant, n'attend que les peintres immortels qui la reproduiront et enfanteront ainsi une littérature riche et variée que l'antiquité n'avait pu que pressentir. La mine d'où l'on tirera tant de trésors est ouverte, la main-d'œuvre manque seule encore.

CHAPITRE VI

LE CHRISTIANISME ET L'ASCÉTISME

—

L'ascétisme qui honore la nature humaine en refoulant ses instincts inférieurs, n'en est pas moins une grande erreur morale. Il ne faut pas le confondre avec l'austérité qui tient le corps en servitude et le soumet à une forte discipline sans chercher à le détruire. L'ascétisme va plus loin ; il regarde plus ou moins l'élément corporel comme un mal en soi, et la vie complète qui aboutit à la famille comme une condition inférieure en dehors de laquelle il faut chercher la perfection. Quand le christianisme parut, l'ascétisme régnait dans tout l'Orient, il avait pris dans l'Inde des proportions grandioses avec le bouddhisme, qui assimilait le mal non-seulement à l'élément corporel, mais à l'élément créé ou fini, et aspirait à perdre toute vie particulière dans le vide immense. Partout où dominait le dualisme, l'ascétisme triomphait, du moins auprès des âmes les plus nobles, qui, dans la grande dualité de la chair et de l'esprit, prenaient parti pour la vie supérieure. Si une religion semblait contraire à l'ascétisme, c'était bien le judaïsme, qui

reposant sur le dogme de la création, avait toujours enveloppé les promesses spirituelles dans les promesses temporelles. Ni son sacerdoce, ni ses prophètes ne s'étaient placés en dehors de la vie commune. Craindre Dieu, observer sa loi, conserver la femme de sa jeunesse, voir sa maison remplie d'enfants comme un carquois de flèches pour résister à ses ennemis, méditer les livres sacrés sous sa vigne et son figuier en bénissant Dieu de ce que le char de l'année a distillé l'abondance, voilà l'idéal des fils d'Israël. Et pourtant, sous l'influence des calamités publiques et aussi des idées orientales que nulle barrière ne pouvait arrêter, d'autant moins que l'émigration juive allait les puiser à leur source, surtout à Alexandrie, l'ascétisme avait fait invasion dans cette religion si sage, si bien enracinée dans la terre de la promesse. Les Esséniens l'avaient développé en Judée; vêtus de blanc, se privant de toute nourriture animale, vivant dans la retraite et le célibat, ils regardaient tout contact avec la vie matérielle comme une souillure. En Egypte, les thérapeutes avaient accepté les mêmes idées et les mêmes pratiques. Un traité de Philon sur la vie contemplative avait dépeint avec de grands éloges leur existence solitaire qui inaugurait dans les déserts d'Afrique une sorte de cénobitisme anticipé, la seule production qui dût sortir de ces sables arides. Le platonisme oriental de Philon l'inclinait à accepter la conséquence naturelle du dualisme; le néoplatonisme devait aller plus loin dans cette voie et noyer la spéculation grecque dans l'anéantissement de l'extase, comme dans un air raréfié qui n'est plus respirable.

Il y avait encore une grande raison aux progrès de l'ascétisme à cette époque : c'était l'impossibilité pour les religions et les philosophies issues du paganisme de vaincre le déchaînement d'une sensualité sans frein. Incapables de la régler, elles s'efforçaient de la supprimer comme par un coup de désespoir. Qu'on ne s'y trompe pas en effet, l'ascétisme n'est pas une victoire, mais une défaite ; il se retire du combat, il désespère de soumettre l'élément corporel et il ne sait plus que l'anéantir.

Le christianisme primitif n'a point cédé à cet entraînement. Il a engagé la guerre contre la sensualité qui perd l'âme en la flétrissant; il n'a point voulu tuer le corps, mais le soumettre; il n'a pas seulement accepté la famille, il l'a fondée à nouveau comme nous l'avons vu. Sans doute il a relevé très-haut le monde spirituel au-dessus du visible, et il a déployé une énergie extraordinaire pour dompter une chair rebelle. Au début il a poussé aux limites extrêmes ses préceptes de renoncement au faux éclat du monde et aux voluptés mauvaises, comme lorsqu'on veut faire pénétrer un coin dans une matière résistante. On ne peut nier non plus que son plus grand apôtre ne fût un ascète par son tempérament moral, et qu'il n'ait exprimé ses préférences avec son libre et énergique langage, mais cela rend d'autant plus remarquable sa haute conception de la vie chrétienne qui est entièrement opposée à l'ascétisme, puisque d'une part il se garde bien d'assimiler le mal à l'élément corporel, et que de l'autre il veut que le disciple du Christ, soit qu'il mange, soit qu'il boive, fasse toutes choses pour Dieu par Jésus-Christ. Ce large universalisme chrétien

est en opposition directe avec l'ascétisme, qui sous sa forme modérée accorde un mérite particulier aux macérations et aux privations, sans jamais accepter la perfection dans le cadre de la vie générale. Saint Paul a dit ouvertement que l'exercice corporel, c'est-à-dire, pour employer sa propre expression, l'ascétisme, est peu de chose [1]. Le christianisme ne lui est pas seulement contraire par ses idées morales, mais encore par ses doctrines essentielles. Admettant comme le judaïsme, dont il est l'héritier, le dogme de la création, la nature n'est point à ses yeux entachée d'un mal irrémédiable puisque la vie naturelle procède de Dieu. On sait le rôle central qu'occupe l'incarnation du Fils de Dieu dans sa doctrine. En affirmant que le Verbe s'est fait chair, il glorifie l'élément corporel; le corps peut devenir chez le chrétien un temple de l'Esprit divin. Enfin, proclamant que le salut est un don de la miséricorde céleste au cœur pénitent, l'Evangile ne confère aucun mérite à la mortification; celle-ci n'expie rien, puisque, l'immolation du Calvaire étant accomplie, elle n'est plus qu'un moyen librement choisi pour assurer le triomphe de la vie supérieure. Ces grands principes ont été acceptés et pratiqués généralement dans l'Eglise du second siècle. On n'y attribuait aucune infériorité au mariage.

La Constitution de l'Eglise d'Egypte déclarait expressément que la vie conjugale n'était point un obstacle à la vie religieuse, et ne rendait pas la prière moins pure [2].

[1] 1 Tim. IV, 8.
[2] *Const. Eccl. Egypt.*, II, 62.

Nous avons suffisamment développé les idées si larges de Clément d'Alexandrie à cet égard; nous avons vu à quel point il relève le caractère sacré de la paternité et se plaît à nous montrer le Christ assis au milieu du cercle de famille comme un hôte divin qui y constitue l'Eglise de la maison. On sait combien il était opposé à la théorie des deux morales. Il ne voulait pas « qu'on cherchât à chanter au-dessus du on; » il écartait ainsi tout ce qui ressemble à la perfection fantastique. Bien loin de voir dans le célibat un degré supérieur de la vie chrétienne, il le considère comme inférieur au mariage, parce qu'il enlève à l'homme l'occasion de la lutte et du triomphe dans l'accomplissement des devoirs de la famille. Le chrétien idéal, qu'il appelle le gnostique, doit se soumettre, d'après lui, aux conditions ordinaires de la vie, au lieu de les supprimer. Il boit, il mange, il se marie. « Oui, dit Clément, il se marie si le Verbe le lui commande; les apôtres ne lui en ont-ils pas donné l'exemple? L'homme véritable ne montre pas sa force dans la vie solitaire. Celui-là est vraiment héroïque qui dans le mariage, dans la procréation des enfants et dans le soin de sa maison, se met au-dessus du plaisir et de la peine, demeure étroitement uni à son Dieu par l'amour, s'armant contre toutes les tentations qui lui viennent de sa femme, de ses enfants, de ses serviteurs et de ses biens[1]. Le célibataire échappe à ce que l'épreuve a de plus difficile,

[1] Ἐκεῖνος ἄνδρας νικᾷ ὁ γάμῳ καὶ παιδοποιίᾳ καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ ἀνηδόνως τὲ καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνησάμενος ἀδιάστατος τῆς τοῦ Θεοῦ γενόμενος ἀγάπης. (Clém., *Strom.*, VII, 12, 70.)

il n'a à s'occuper que de lui, aussi il est bien inférieur à l'homme qui doit enlever quelque chose au soin de son propre salut pour se consacrer au bien de sa maison. Le père de famille nous présente une image affaiblie de la Providence qui soutient toutes choses[1]. »

Le grand esprit de Clément ne peut nous donner la mesure des opinions moyennes dans l'Eglise. Peu de ses contemporains s'élevaient à une pareille hauteur de spiritualisme ; cependant comme c'est le propre du génie, il ne faisait que mettre en pleine lumière la vraie pensée du christianisme d'après laquelle il n'y a qu'une seule loi de perfection, savoir, la conformité à la volonté de Dieu dans le cadre d'existence qu'il nous a lui-même prescrit. Si le chrétien idéal peut, à l'exemple des apôtres, demeurer dans les liens de la famille, les anciens et les évêques qui ne sont point destinés à un degré plus élevé de vie religieuse ne sont point appelés à les rompre. Ils ne sont que les représentants de leurs frères. Leur constituer une morale à part et plus relevée serait porter la plus grave atteinte au sacerdoce universel. Rien de pareil n'a été sérieusement tenté pendant le second siècle. Le mariage des clercs ne soulève aucune objection ; nous voyons même Cyprien au milieu du troisième siècle, alors que l'idée ascétique a progressé du même pas que l'idée sacerdotale, faire un sérieux grief au prêtre Novatus, non pas de s'être marié, mais d'avoir maltraité sa femme en état de grossesse[2].

[1] Τῷ δὲ ἀοίκῳ τὰ πολλὰ εἶναι συμβέβηκεν ἀπειράστῳ. (Clém., *Strom.*, VII, 12, 70.)

[2] « Uterus uxoris calce percussus. » (Cyp., *Ep.*, 52, 3.)

Pourtant, dès la fin du second siècle, la tendance à l'ascétisme avait commencé à se développer dans l'Eglise[1]. Il était bien difficile qu'elle échappât aux influences du temps; le gnosticisme avait beau être battu en brèche, les adhérents nombreux qu'il gagnait tous les jours montraient qu'il répondait à bien des instincts secrets. Enveloppant de symboles chrétiens la théosophie orientale, il prononcait sur le monde créé la sentence de mort dont l'a toujours frappé le dualisme, il répondait ainsi à l'amère tristesse d'une époque de décadence, et sa prétention de frayer à ses initiés la voie de la perfection par la science et l'ascétisme plaisait à leur orgueil. Se sauver par sa propre excellence, quoi de plus flatteur pour la superbe humaine? Nous avons constaté, à côté du courant normal de la pensée chrétienne, un autre courant caché, souterrain, qui entraînait les imaginations populaires et devait plus tard s'imposer à l'Eglise; il se révèle à nous dans cette curieuse littérature apocryphe qui exprime précisément ce qui plaisait aux simples, aux ignorants. Or, elle est tout entière imbue d'ascétisme, aussi bien dans ses Evangiles fictifs que dans ses légendes apostoliques, parfois revêtues d'une forme saisissante[2]. Le bizarre roman des *Clémentines* conclut à l'ascétisme le plus farouche, à la constitution d'un nouveau peuple de Dieu entièrement séparé du monde par son mépris des richesses et de la vie sociale. L'idée que le mariage est en soi une souillure est mise en scène, non sans une certaine poésie dans

[1] Voir Baur, *Das Christenth. der drei erst. Iahrhund.*, p. 433.
[2] Voir vol. V[e] de mon *Histoire*, p. 114-186.

les *Actes de Thomas* qui nous montrent l'apôtre prêchant la continence absolue à deux jeunes époux, en les invitant à repousser la honte et l'ignominie de la vie conjugale. Les *Actes de Thècle* ébauchent l'image de la vierge chrétienne qui fera du célibat la vertu par excellence. Le *Pasteur Hermas*, qui eut une si grande influence sur l'Eglise du second siècle, la pousse dans la même voie et montre sans détour sa prédilection pour la chasteté complète qui fait de l'épouse une sœur[1]. La pauvreté y est aussi louée pour elle-même, le monde et ses biens sont considérés comme appartenant à un pouvoir satanique.

Le Montanisme fortifia bien davantage cette tendance ascétique par ses doctrines particulières sur la fin prochaine du monde, et son insistance sur la nécessité de sortir de la Sodome maudite en attendant d'un jour à l'autre l'Epoux divin dans le jeûne, la continence et la prière. Nous n'avons pas à revenir sur l'exposition que nous en avons faite, et qui a suffi pour prouver que son enseignement particulier se bornait à fortifier des tendances préexistantes dans l'Eglise, sans s'écarter beaucoup de sa doctrine. De là, l'influence de cette secte ardente et austère qui mettait au service des droits anciens de la chrétienté laïque un enthousiasme sombre et les plus pures vertus. L'Eglise, en effet, reconnaissait ses propres sentiments dans les idées favorites du montanisme. Elle aussi, dans les jours où la persécution sévissait avec le plus de fureur, croyait que l'on touchait

[1] « Conjugis tuæ quæ futura est soror tua. » (*Hermas*, lib. I, *Visio*, II, 2.)

aux crises suprêmes. « Le monde a vieilli, disait Cyprien, il n'a plus la force qu'il possédait primitivement. Il penche vers son déclin comme le soleil au soir, le sol est plus avare, tout s'affaisse[1]. » Un autre sentiment était plus puissant encore pour favoriser l'ascétisme, c'était cette croyance si répandue parmi les chrétiens de ces temps, que le paganisme est le règne du démon, que les esprits mauvais gouvernent encore le monde et exercent leur puissance de séduction par tous les moyens. Sans admettre que la création soit l'œuvre d'un malfaisant démiurge, ils croient que, depuis la déchéance du premier homme, les puissances démoniaques possèdent un grand pouvoir. Ils les voient partout, non-seulement sur l'Olympe peuplé par elles de faux dieux, mais dans la vie générale d'une humanité vendue au mal, et surtout dans l'éclat trompeur et les fascinations de la vie païenne. Cette démonologie qui occupe une si large place dans la théologie d'un esprit aussi élevé que Justin Martyr, est entièrement favorable à l'ascétisme, elle porte les chrétiens à fuir un monde gouverné par l'esprit du mal, à retrouver partout son influence mortelle, et tout d'abord dans cette beauté si dangereuse de la femme, l'Eve éternelle qui nous offre le fruit défendu. Au milieu de tant de spectacles impurs et provoquants, sentant le péché couler dans le sang de ses veines et se mêler sans cesse aux instincts naturels, le disciple de la foi nouvelle était amené à exagérer les nécessités de la

[1] « Scire debes senuisse jam mundum. » (Cyp., *Ad Demet.*, 3.)

prudence, à confondre la sensualité corruptrice avec le simple accomplissement de la loi de la nature, et à mettre la perfection non plus dans le cadre ordinaire le la vie, mais dans l'exception. Une conséquence fort grave découlait de cet abandon du spiritualisme primitif qui avait regardé moins aux actes qu'à l'esprit et aux mobiles, et qui avait prétendu marquer du sceau du divin l'existence entière dans la diversité de ses aspects. L'exception ne peut être maintenue que pour le petit nombre; il n'est pas admissible qu'on en fasse la règle générale. Il s'ensuit que l'unité de la morale est brisée, qu'au lieu d'une seule morale applicable à tous les hommes et à tous leurs modes de vie, nous aboutissons à deux morales, celle de la masse, toujours médiocre et basse, et celle des parfaits. Au-dessus du commandement qui s'adresse à tous, nous avons le conseil évangélique qui est pour la minorité, et dans cette minorité figure naturellement en première ligne le clergé, devenu l'héritage spécial du Seigneur, depuis que le sacerdoce universel s'est effacé devant la hiérarchie naissante. Les progrès de l'ascétisme n'ont rien qui nous étonne dans un temps où l'idée cléricale tend à triompher. Il est encore favorisé par l'affaiblissement de la notion évangélique du salut; car il profite de tout ce qui diminue la gratuité du pardon et accorde une valeur expiatoire aux actes de l'homme. L'accroissement considérable du nombre des chrétiens dans les intervalles de la persécution contribua également à son développement; la discipline fut plus difficilement appliquée à des Eglises considérables, qui se laissaient

envahir par des hommes sans piété réelle, obéissant à un entraînement facile du cœur plutôt qu'à un désir sérieux de changer leur vie. Plus le niveau général s'abaissait, plus la piété sincère s'efforçait de s'en distinguer et se réfugiait dans l'exception.

Ce fut à l'occasion de la question des secondes noces que l'ascétisme remporta sa première victoire, car on ne peut considérer que comme une exagération isolée le langage imprudent de Tatien, qui ne tendait à rien moins qu'à la condamnation du mariage et à une abstinence presque totale[1]. Nous avons une preuve très-concluante que l'Eglise n'encourageait pas ces opinions extrêmes, dans le fait qu'Alcibiade qui avait vécu comme un fakir dans l'Église de Lyon fut convaincu de son erreur dans le cachot même où il avait été jeté pendant la persécution, par un de ses compagnons de captivité nommé Attale; malgré l'exaltation où devait le jeter la proximité du martyre, il accepta de participer aux offrandes que la charité de ses frères faisait abonder et consentit à se nourrir comme les autres[2]. Le scrupule à l'égard des secondes noces, éveillé par un texte mal compris de la lettre de Paul à Timothée, ne fit que s'accroître[3]. Déjà Athénagore les avait flétries comme un adultère décent, et Justin les avait qualifiées avec non moins de sévérité. Tertullien les dénonce avec une énergie extraordinaire dans des traités qui, malgré leur teinte de montanisme, exercèrent

[1] Tatien, *Orat. ad Græcos*, 2.
[2] Ἀλκιβιάδου πάνυ αὐχμηρὸν βιοῦντος βίον. (Eusèbe, *H. E.*, V, 3.)
[3] 1 Tim. III, 2.

une grande influence sur l'Église. Il ne se contente pas des raisons de sentiment qui affirment la perpétuité du lien conjugal au delà de la mort, au nom même des souvenirs sacrés, qui sont une partie intégrante de notre personnalité. Pour lui, les deuxièmes noces sont en désaccord avec la loi primitive du mariage, promulguée par le Créateur dans le jardin d'Eden[1]. L'Ancien Testament ne les a tolérées que par une condescendance momentanée à la faiblesse humaine. Si saint Paul paraît les admettre à regret en certains cas, c'est une concession également transitoire et que le *Paraclet* doit abroger[3]. D'ailleurs, en les interdisant aux clercs, l'apôtre les a implicitement interdites à tous les chrétiens, puisqu'il n'y a pas de différence essentielle entre les laïques et les prêtres[4].

On avait beau subtiliser, il n'était pas possible de nier que les secondes noces ne fussent autorisées par la sainte Ecriture; aussi pour les discréditer fallait-il recourir à cette morale supérieure qui dépasse le simple commandement adressé à tous. Tertullien reconnaît deux volontés de Dieu, l'une qui se contente de permettre ce qu'elle ne peut empêcher, l'autre qui manifeste sa préférence[5]. Cette seconde volonté divine nous révèle les trois degrés de l'ordre de perfection qui sont la virginité, l'abstinence dans le mariage et le veu-

[1] Tertull., *Monog.*, 9-10.
[2] *Id.*, 4-5.
[3] *Id.*, 14.
[4] *Id.*, 14.
[5] « Non statim omne quod permittitur ex mera et tota voluntate procedit ejus. » (*De exhort. castit.*, 3.)

vage[1]. Au fond, les motifs principaux qui faisaient condamner les secondes noces étaient valables contre les premières. Ce n'était point les délicatesses d'une affection exaltée qui les inspiraient, c'était l'antipathie croissante pour l'union des sexes. Tertullien ne dissimule pas sa vraie pensée. L'indulgence que montre saint Paul pour le mariage lui est imputable bien plus qu'à Dieu lui-même, car l'apôtre a soin de déclarer qu'il parle en son propre nom[2]. Quand il dit qu'il vaut mieux se marier que de brûler, il présente le mariage plutôt comme un moindre mal que comme un bien réel. La différence est grande entre ce qui est permis et ce qui est salutaire en soi. La permission ne porte que sur ce qui n'est pas essentiellement bon[3]. Les premières noces, après tout, sont entachées du même opprobre que les secondes, quoiqu'à un moindre degré. L'union des sexes, si coupable dans l'adultère, est-elle tout à fait innocente dans le mariage? Le principal mérite de la virginité ne consiste-t-il pas en ce qu'elle n'a rien de commun avec la débauche[4]? Ce préjugé contre le mariage ne peut être uniquement attribué au fanatisme du montaniste; il s'empare de plus en plus de la conscience chrétienne pour la fausser. Origène, qui avait donné un gage terrible à l'ascétisme dans sa mutilation volontaire, lui a été toujours favorable. « Tout le mal qui règne dans le corps

[1] Tertull., *Monog.*, 1.

[2] *Id.*, 3.

[3] « Multum existimo esse inter licentiam et salutem. » (*De exhort. castit.*, 8.)

[4] « Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito quoniam et ipsae ex eo constant quod est stuprum. Ideo virginis principalis sanctitas, quia caret stupri affinitate. » (*Id.*, 9.)

vient des cinq sens[1]. » Les éléments platoniques que le grand Alexandre mêlait au christianisme lui faisaient considérer le corps comme mauvais en lui-même. La chair est la robe de peau dont Dieu a enveloppé l'âme déchue et son premier châtiment[2]. Bien que l'Eglise ne l'ait pas suivi dans cette ingénieuse résurrection du dualisme qu'il avait su dépouiller de son caractère fataliste, il n'en a pas moins puissamment contribué à relever le faux idéalisme en présentant le célibat volontaire comme le plus haut degré de la perfection. Rien n'est plus digne d'admiration selon lui que de ne pas se contenter de fuir la débauche, mais encore de se vouer à une absolue chasteté[3].

Cyprien, qui est bien plus le représentant de l'Eglise de son temps que Tertullien ou Origène, n'exalte pas moins la virginité. Il voit en elle la fleur de l'Eglise, son honneur et son ornement, le véritable reflet de l'image divine dans toute sa pureté, la portion la plus glorieuse du troupeau de Christ ; c'est en elle qu'éclate le mieux la glorieuse fécondité de l'Eglise mère[4].

L'Eglise avait beau se glorifier, dès le milieu du troisième siècle, des triomphes de la virginité, elle était trop sage pour en faire une règle générale et pour jus-

[1] « Quia omne vitium quod regnat in corpore ex quinque sensibus pendet. » (Orig., *In numer. Homil.*, 25, 3.)

[2] Orig., *Selecta in Genes.*, vol. II, 29.

[3] « Et primitiæ nihilominus possunt intelligi Ecclesiæ virgines; decimæ quoque ii qui post conjugium continentes et caste vixerint. » (Orig., *In numer. Homil.*, XI, 3.



[4] « Flos est ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, illustrior portio gregis Christi. » (Cypr., *De habitu virgin.*, 3.)

tifier l'accusation qu'on lui prodiguait d'être l'ennemie du genre humain. Elle profitait de la théorie du conseil évangélique, tout en maintenant pour l'ensemble du peuple chrétien la légitimité du mariage. Tertullien lui-même s'était bien vu obligé de le reconnaître malgré ses répugnances. S'il n'existait pas, avait-il dit, que deviendrait l'humanité, à commencer par celui-là même qui le combat? Si l'on ne pouvait se marier, il n'y aurait pas lieu à la continence et à ses sacrifices volontaires [1]. Le sage Denys d'Alexandrie trouvait de meilleures raisons pour le défendre, quand il réprochait à un ardent fauteur de l'ascétisme de vouloir mettre sur les épaules des hommes un fardeau qu'ils ne pouvaient porter [2]. Le mariage était donc légitime pour la masse des fidèles, tout en étant considéré comme une condition inférieure de la vie spirituelle. Aussi, la tendance à lui soustraire le clergé se fortifiait tous les jours. Nous avons vu que les secondes noces lui étaient interdites dès le second siècle; à la fin du siècle suivant, les premières noces ne furent tolérées pour les évêques et les prêtres que dans le cas où elles avaient été contractées avant leur ordination [3]. Le concile d'Ancyre en l'an 305 ne fit plus d'exception que pour les diacres [4]. Quant aux évêques et aux prêtres qui avaient contracté le mariage avant leur entrée en charge, il leur était défendu de se séparer de leur

[1] Tertull., *Contra Marc.*, I, 29.
[2] Eusèbe, *H. E.*, IV, 23.
[3] Μὴ ἐξεῖναι αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν ἀγάμοις οὖσιν ἔτι ἔπι γάμον ἔρχεσθαι. (*Const. apost.*, VI, 17.)
[4] *Concil. Ancyr.* (*Can.* 10.)

femme[1]. Le concile d'Elvire fit une innovation violente quand il voulut interdire aux clercs mariés la vie conjugale[2]; le concile de Nicée rapporta cette prescription qui avait été inspirée par l'exaltation d'un lendemain de persécution. La virginité volontaire fut encouragée en dehors du clergé, comme le prouvent les grands éloges que lui prodigue Cyprien. Origène avait loué avant lui ceux qui cherchent la retraite loin du monde pour mieux servir Dieu et se vouent à la pauvreté volontaire. « Si un homme, dit-il, s'est tout entier donné à Dieu, s'il s'est déchargé de tous les soins de la vie présente, s'il est séparé des autres hommes qui vivent pour elle, ne cherchant plus ce qui est de la terre, mais seulement les choses célestes, il est vraiment digne d'être appelé saint[3]. »

Les mêmes principes furent appliqués au jeûne. Le montanisme exerça également sur ce point une influence prépondérante, sans toutefois entraîner l'Église à son abstinence digne des pythagoriciens, mais il la gagna à son opinion sur la valeur expiatoire du jeûne. Au temps de Tertullien l'Église maintenait encore une grande liberté sur ce sujet; il n'y avait de jeûne obligatoire que celui de la grande semaine de Pâques dans la nuit commémorative de l'ensevelissement du Christ[4]. Il fut bientôt plus strictement réglementé, et la coutume de le célébrer les jours de *stations*, le mercredi et le ven-

[1] *Canones eccles. qui dicuntur apostol.* (*Can.* 6.)
[2] *Concil. Eliberit.* (*Can.* 33.)
[3] « Si quis separatus est et segregatus a reliquis hominibus carnaliter viventibus, iste merito sanctus appellatur » (Orig., *In Levitic. Homil.*, XI, 1.)
[4] Tertull., *De jejun.*, 2.

dredi de chaque semaine, en souvenir de la passion, devint de plus en plus générale. Le vêtement lui-même devait plus tard être réglé par la discipline ecclésiastique. L'idée que le chrétien parfait doit marquer extérieurement l'austérité de sa vie est en germe dans le traité de Tertullien sur le manteau[1]. C'est naturellement au clergé que la première application devait en être faite. L'Eglise s'éloigne ainsi toujours davantage du grand universalisme qui à son origine pénétrait d'un même souffle l'existence entière. A mesure que le conseil évangélique se développe, la vie commune s'abaisse, et ce qui semble la supériorité de quelques-uns tend à la dégradation générale. Les périodes suivantes de l'histoire de l'Eglise se chargeront de démontrer ce que l'ascétisme lui a coûté sous la fausse apparence d'une piété supérieure.

[1] Voir le traité de Tertullien, *De pallio.*

CHAPITRE VII

LE CHRISTIANISME DES CATACOMBES[1]

Notre dessein n'est pas de revenir aux questions d'archéologie que soulèvent les catacombes de Rome; nous voulons seulement demander aux inscriptions et

[1] Pour tout ce qui touche à l'origine des catacombes et à leur destination spéciale pendant les persécutions, je renvoie au chapitre étendu qui leur a été consacré à ce sujet dans le IIIe volume de cette *Histoire*, p. 108 et suivantes. Depuis quinze ans que ce volume a paru, le travail d'exploration des catacombes s'est poursuivi avec un grand succès. L'ouvrage considérable de M. de Rossi, *La Roma sotterranea*, dont les deux premiers volumes ont paru et qu'on ne peut séparer de son Bulletin d'archéologie chrétienne, est la source principale pour tout ce qui s'y rapporte. (De Rossi, *Roma sotterranea christiana*, vol. I et II. *Roma, Cromolitographia pontificia.*—Du même auteur, *Bulletino di Archeologica christiana*, 1868-1877.) C'est grâce à ces documents confirmés et vérifiés par une étude personnelle des monuments de la Rome chrétienne que l'auteur complète actuellement sa première exposition de ce grand sujet. — Voir aussi le *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, par l'abbé Martigny. Paris, Hachette, 1865. Voir pour les inscriptions l'ouvrage capital de M. le Blant : *Inscriptions chrétiennes de la Gaule* (t. I et II. Paris, Imprimerie Nationale, 1865), et celui de M. de Rossi : *Inscription. christ. urbis Romæ septimo sæculo antiquiores*, vol. I. Romæ, 1861. Voir aussi *Rome souterraine*, résumé des découvertes de M. de Rossi dans les catacombes romaines, par J. Spencer Northcote et William R. Brownton, traduit de l'anglais par P. Allard. Paris, Didier. Qu'il me soit permis de remercier M. T. Roller de la communication qu'il a bien voulu me faire de fragments importants du grand ouvrage qu'il va publier, chez Morel et Ce, sur les catacombes, sous ce titre : *Les Catacombes de Rome. Histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers âges du christianisme.*

aux fresques symboliques qui recouvrent leurs murailles des renseignements certains sur la vie des chrétiens aux deuxième et troisième siècles de notre ère : c'est le meilleur moyen de résumer et de confirmer cette histoire de l'Église des premiers âges. Il n'y a pas dans l'histoire de monument comparable aux catacombes pour nous faire connaître sûrement une religion par les sentiments de ses sectateurs fidèles. En effet, les premiers cimetières chrétiens nous présentent cet intérêt particulier, que nous n'y trouvons pas l'expression officielle, solennelle du sentiment religieux et moral, tel qu'il s'exprime dans les livres qui relèvent la pensée d'une forme quelque peu apprêtée, bien moins sincère que lorsqu'elle se produit spontanément, sans aucune intention de publicité. Les catacombes nous la donnent dans toute sa simplicité première, naïve et franche, telle qu'elle a jailli du cœur d'un père, d'une mère, d'un époux pleurant un être chéri. Nous n'entendons pas la voix grave de l'évêque ou du docteur qui parle *ex cathedrâ*, mais celle de cette Rachel dont parle l'Evangile, qui pleure l'enfant qu'elle vient de perdre, la voix des frères, des amis d'un mort bien-aimé qui ont besoin d'attester leur tristesse et leur espoir. A côté de l'Eglise, qui, sur la tombe de ses glorieux martyrs, redit sa foi et exprime son héroïsme, la famille chrétienne se révèle à nous dans ce qu'elle a de plus intime, par quelques mots gravés d'une main émue ou par quelque symbole touchant. Remarquons, en outre, que ces révélations sincères des pensées et des sentiments des premiers chrétiens se produisent dans un

de ces moments où le cœur humain, remué jusque dans ses profondeurs, s'élève forcément sous l'influence du deuil au-dessus de la banalité ordinaire de l'existence. On se tromperait fort si l'on croyait qu'en échappant à la vulgarité des jours paisibles, il est moins lui-même, et nous trompe sur son état véritable. C'est alors, au contraire, qu'il se fait le mieux connaître. La vérité humaine est voilée par les réalités mesquines de la vie courante; les grandes souffrances ne font que déchirer ce voile et lui permettent de se manifester. A ces divers égards, les catacombes nous donnent les sources d'information les plus sûres et les plus précieuses sur la vie morale des premiers chrétiens.

Rien ne peut rendre l'impression dont on est saisi quand on parcourt ces longs et obscurs couloirs dont les parois renferment tant de dépouilles sacrées et sont couvertes d'innombrables inscriptions et de fresques symboliques. Il semble que toute cette poussière se ranime, que la flamme immortelle qui la pénétra brille de son plus pur éclat, que la vision du prophète d'Israël se renouvelle, que les ossements prennent vie et que l'Église héroïque des premiers siècles reparaît sous nos yeux, triomphant des prétendus vainqueurs dont elle avait d'avance retracé la défaite dans d'expressifs symboles. Pour celui qui a vécu dans la familiarité de ce grand passé, il ressuscite véritablement pour lui sous ces voûtes obscures ; il en obtient une de ces intuitions rapides, mais qu'on n'oublie plus, qui font franchir les siècles à la pensée et lui permettent de vivre un instant dans une époque lointaine.

Nous ne nous étendrons pas sur l'origine des catacombes. Elles comprennent une étendue considérable. Rappelons brièvement les résultats généralement admis. Nous avons établi qu'on ne saurait les confondre avec les carrières immenses qui ont servi à la construction de Rome. Tandis que ces carrières sont disposées pour le travail d'une multitude d'ouvriers et creusées dans le tuf lithoïde, les catacombes sont creusées dans le tuf granulaire et forment un entrecroisement de couloirs étroits interrompus par des caveaux voûtés appelés *arcasolia*, qui ont fourni la place nécessaire aux grandes fresques symboliques. Chaque catacombe comprend plusieurs étages, reliés les uns aux autres par des escaliers; de petites ouvertures laissent passer l'air. Dans ces parois sont creusées des excavations rectangulaires appelées *loculi*, dans lesquelles on déposait la dépouille des morts. Elles étaient fermées par des tuiles ou par des plaques de marbre sur lesquelles on ménageait la place nécessaire pour les inscriptions ou les fresques. Les principales catacombes de la voie Appienne et de la voie Ardentina sont celles de *Saint-Caliste*, de *Domitilla*, qui porte aussi les noms d'*Achille et Nérée*, enfin de *Saint-Prétextat*. La catacombe de *Sainte-Agnès* est sur la voie *Nomentana;* celle de *Priscilla et de Saturnin* sur la voie *Salaria;* celle de *Saint-Pierre et Marcelin* sur la voie *Labicana*, non loin de Saint-Jean de Latran; celle de *Saint-Pontien*, sur la voie Portèse. Une dernière catacombe a été trouvée sur cette même voie, occupant en 1869 l'emplacement de la sépulture des frères Arvales. C'est probablement celle qui était connue sous le nom

de *Sainte-Generosa.* La catacombe de Saint-Sébastien, sur la voie Appienne, qui portait seule primitivement ce nom : catacombe, a été dépouillée de ses ornements et ne présente qu'un médiocre intérêt[1].

Nous avons réfuté l'opinion d'après laquelle les chrétiens avaient fait de leurs cimetières des espèces de chapelles souterraines pour célébrer leur culte. Il n'en est rien. Nous savons qu'ils ne commencèrent à avoir des édifices religieux proprement dits qu'au troisième siècle et qu'ils en possédèrent alors un certain nombre dans la ville. On en comptait plus de quarante sous Alexandre Sévère. Il est hors de doute qu'au plus fort des persécutions ils demandèrent parfois un refuge aux catacombes. Il est également certain que les funérailles, spécialement celles des confesseurs, s'y célébraient devant un grand concours de peuple, à la lueur des flambeaux. La catacombe n'a pas cessé d'être essentiellement le cimetière chrétien : c'est là ce qui constitue son vrai caractère. Les adhérents de la religion proscrite désiraient reposer dans la mort auprès des martyrs qui avaient soutenu l'honneur de leur cause. L'Eglise aimait à se ranger, jusque dans le sépulcre, autour de ses confesseurs, comme une armée se range autour de ses vaillants capitaines. Les tombes des martyrs ne se dis-

[1] Les fouilles principales faites par M. Rossi sont décrites dans les deux volumes parus de sa *Roma sotterranea.* Depuis lors, sa découverte la plus importante dans les catacombes a été celle de la basilique de Sainte-Pétronille sur l'emplacement des tombeaux des martyrs Achille et Nérée ; il y a retrouvé la fresque représentant une matrone accueillie par Pétronille dans le paradis. (Voir *Bulletin d'archéol. chrét.* Année 1874, n[os] 1, 2, 4 ; année 1875, n° 1). Au reste, la basilique comme la fresque remontent au quatrième siècle et dépassent notre époque.

tinguent avec certitude à aucun signe extérieur. Les prétendus instruments de supplice représentés dans les catacombes se sont trouvés des instruments de travail. Les vases où l'on s'imaginait qu'était renfermé le sang coagulé des confesseurs ne sont que des vases eucharistiques, comme le démontrent des inscriptions telles que celle-ci : *Bois pieusement.* Nous n'avons d'autres indices certains pour découvrir les tombes des martyrs que ceux qui nous sont fournis par les itinéraires des pèlerins ou les épitaphes [1].

Si nous demandons aux catacombes de nous initier à la vie morale de l'Eglise des premiers siècles, nous l'y retrouverons sous ses divers aspects. L'étendue de ses missions et des triomphes qui ont couronné cet immense et infatigable labeur est constatée par ce peuple innombrable des morts chrétiens qui remplit la cité souterraine ; on les évalue à plusieurs millions. Les inscriptions funéraires nous montrent que le christianisme s'est recruté dans toutes les classes, et que la grande société romaine lui a fourni de nombreux prosélytes. Les illustres familles des Cæcilii, des Æmilii, des Octavii, des Cornelii et même les maisons impériales des Domitiens et des Flaviens ont leurs représentants dans les catacombes [2]. Le terrain où l'on a construit les premières galeries de la catacombe de Saint-Calliste a

[1] Voir mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, vol. III, p. 119.

[2] Rossi, *Roma sotterranea*, lib. III, c. 1-3. M. de Rossi a trouvé dans les catacombes de *Domitilla* plusieurs inscriptions s'appliquant à la famille des Fabiens : celle-ci, entre autres, en caractères grecs : *Flavius Sabinus et Tatiana* αδελφοι. (*Bulletin d'archéol. chrét.*, sixième année. I, p. 40 et suiv.)

été donné à l'Eglise par une femme de haut rang qui avait reçu le surnom de Lucine. Comme cette portion de la catacombe remonte à la fondation de l'Eglise de Rome, on a cherché quelle patricienne du premier siècle avait pu lui donner une preuve aussi éclatante de sa générosité. On savait par Tacite qu'une grande dame de l'illustre famille de Pomponius Bassus, qui s'appelait *Pomponia Græcina*, avait été déchargée à grand'peine par son mari de l'accusation d'avoir embrassé un culte lugubre et sombre qui aurait bien pu être le culte chrétien [1]. Le fait qu'on a retrouvé dans la catacombe donnée par Lucine à l'Eglise une tombe portant le nom de *Pomponius Græcinus* prouve qu'un des descendants de cette grande dame romaine y a été enseveli; on comprendrait très-bien qu'au cas où elle en aurait fait don à l'Eglise, une place eût été réservée à sa descendance. La catacombe de *Domitilla*, qui remonte aussi à la plus haute antiquité, est due à la générosité de *Flavia Domitilla*, qui appartenait à la noblesse impériale. Ces succès du christianisme dans l'aristocratie romaine n'enlèvent rien à sa puissance de propagande dans les classes populaires; la multitude anonyme qui remplit les catacombes appartenait à ces classes infimes accablées de tant de mépris et de duretés. C'est précisément dans cette sainte promiscuité de tous les rangs qu'éclate la puissance du christianisme pour reconstituer le droit humain et l'affirmer devant la mort et l'éternité au-dessus de toutes les distinctions sociales.

La catacombe n'est ni le puits ignoble de la porte

[1] Tacite, *Annales*, XIII, 32.

Esquiline où l'on jetait les cadavres des esclaves et des artisans, espèce de fosse commune de la plèbe, ni le magnifique *Columbarium* ouvert à la domesticité d'une grande maison; c'est le *Cœmeterium*, le grand asile du sommeil commun dans l'attente de la résurrection. Plus on remonte à l'âge primitif du christianisme, plus s'effacent toutes les distinctions sociales. Les plus savants explorateurs de l'antiquité chrétienne sont d'accord pour reconnaître que les anciennes inscriptions gardent un silence absolu sur le rang des chrétiens ensevelis dans les catacombes : sur tant de milliers d'épitaphes qui ont été découvertes, on n'en a trouvé que deux qui fissent allusion à la condition d'esclave ou d'affranchi. Toutes les autres passent sous silence la condition antérieure, qui est presque toujours relevée avec soin dans les inscriptions païennes [1].

Les catacombes attestent également cette autre grande révolution sociale étroitement liée à la première, qui relevait le travail libre de son opprobre. Les prétendus instruments de supplice qu'on avait cru y découvrir se sont trouvés pour la plupart de simples instruments de travail. Ils ont également une place d'honneur dans les fresques qui recouvrent les tombes. On y voit le forgeron frappant son enclume tandis que son aide souffle à la forge; le peigne du cardeur de laine, la bêche et la serpe du cultivateur, le vase plein de blé qui est l'enseigne ordinaire du boulanger, sont égale-

[1] Voir de Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ septimo seculo antiquiores*, vol. I, Romæ, 1861. *Prolegom.*, § 4. Edmond le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, tome I, p. 119.

ment représentés; aucun de ces métiers, pas même celui de tonnelier, n'est dégradant; c'est le travail en soi qui est honoré[1]. L'Eglise semble avoir voulu, dans ces lieux funèbres où elle peut exprimer toute sa pensée, indiquer par les symboles les plus significatifs la portée de la réforme sociale qu'elle voulait accomplir. Nous sommes également reportés à ses institutions les plus libérales par l'inscription si remarquable du cimetière de Caliste, qui nous montre un chrétien du nom de Denys remplissant à la fois les fonctions de prêtre et de médecin[2]. Ainsi était effacée la distinction entre le profane et le sacré, entre l'activité laïque et l'office sacerdotal. Il n'y avait pas de manière plus simple et plus claire d'affirmer la grande unité de la vie religieuse.

Nous n'avons pas à insister de nouveau sur les renseignements fournis par les catacombes au sujet des persécutions. On y trouve une vaste épopée du martyre. Il les remplit de sa gloire. La catacombe de Saint-Caliste, depuis le premier tiers du troisième siècle, a eu l'honneur de posséder le caveau funéraire des grands évêques romains qui furent immolés pour leur foi[3]. Une fresque, longtemps cachée dans un couloir supérieur de cette catacombe, fait revivre sous nos yeux cette grande lutte de la foi courageuse contre la

[1] Rossi, *Roma sotterranea*, II, c. 11, tav. 45, 53. *Inscript. christ.*, p. 416. Rossi, *Bulletin d'archéol. chrét.* 1865, p. 32. *Inscript. christ.* p. 14.

[2] Διονύσιου ἰατρου πρεσβύτερου. (Rossi, *Rom. sotter.*, vol. I, tav. 21, 9.)

[3] Voir sur ce point la démonstration péremptoire de M. de Rossi. Il a retrouvé les fragments brisés de l'inscription funéraire des évêques Fabianus, Antéros, Eutychien, Corneille et Urbain. *Rom. sotter.*, I, c. 5. Du reste, la magnificence des constructions et les inscriptions des pèlerins des cinquième et sixième siècles ôtent tout sujet de doute.

force. Cette peinture est unique en son genre ; on sait en effet que les chrétiens persécutés s'attachaient bien plutôt à représenter le triomphe de la foi que leurs souffrances et leurs opprobres. Le magistrat romain nous est représenté, sur son siége, au milieu du forum ; il a toute l'arrogance de la puissance à laquelle rien ne résiste ; on voit qu'il parle au nom de César ; devant lui est un chrétien qui subit son interrogatoire. On ne saurait décrire tout ce qu'il y a de calme auguste, de décision ferme et douce dans son attitude et dans son regard. On sent que rien ne pourra le fléchir et qu'il représente un pouvoir plus grand que celui de tous les préteurs et de tous les proconsuls. Un homme vêtu d'habits sacerdotaux se retire du forum avec précipitation, son costume est celui d'un prêtre païen ; c'est lui qui a dénoncé le Galiléen, qui l'a livré au juge, qui a inspiré l'interrogatoire ; la condamnation de l'accusé est certaine, et pourtant l'accusateur s'enfuit, parce qu'en réalité c'est lui qui est le vaincu. Il sait bien que s'il fait tuer l'homme, il ne tuera pas l'idée qui finira par renverser ses idoles dans la poussière [1]. Cette fresque évoque devant nous la scène sublime si souvent racontée dans les Actes des martyrs, ce dialogue court et décisif entre le représentant de la foi nouvelle et le défenseur armé de l'état antique. Nous croyons entendre ce mot si simple et si grand : « *Christianus sum*, » redit pendant trois siècles par des milliers de voix et dont le *Polyeucte* de notre Corneille nous apporte un si

[1] Rossi, *Rom. sotter.*, vol. 2, tav. 21.

triomphant écho; on croit assister à l'interrogatoire d'un Polycarpe ou d'un Justin. Le confesseur semble, au moment de sa condamnation, contempler du regard de la foi le char d'Elie qui va l'emporter dans les cieux; on sait que cet admirable symbole est prodigué dans les *arcasolia* des martyrs.

L'exaltation provoquée par la persécution n'a pas porté l'Eglise à se mettre en dehors de la société humaine. Nous avons cité des textes péremptoires qui montrent sa sagesse et sa modération. Elle a résisté à l'oppression au nom du droit et elle a su profiter de la législation de l'empire toutes les fois qu'elle lui était favorable. C'est ce qui ressort de l'existence même des catacombes. Les archéologues s'étaient demandé souvent comment les chrétiens avaient pu les creuser avec une certaine sécurité sous le coup de la proscription qui leur avait laissé si peu de relâche. Ce problème historique était demeuré insoluble jusqu'aux précieuses découvertes sur le droit d'association dans la Rome impériale. Il a été établi que si ce droit était réglé de la manière la plus sévère pour tout ce qui touchait à la politique, il jouissait d'immunités très-grandes dès qu'il s'appliquait aux cérémonies funèbres. Le despotisme des Césars, si ombrageux et si peu soucieux de l'existence humaine, se montrait plus scrupuleux pour la mort que pour la vie. Il aurait lui-même reculé devant des mesures qui eussent rendu impossibles les honneurs funèbres auxquels les superstitions païennes attachaient une grande influence sur les destinées de l'âme. La découverte récente des règlements d'une de

ces associations dite de Diane et d'Antinoüs, a fait retrouver le texte même du sénatus-consulte qui autorisait exceptionnellement les associations funéraires. Il porte: « que le droit de s'associer est accordé à ceux qui veulent former des colléges funéraires, à la condition qu'ils ne se réunissent qu'une fois par mois pour payer la contribution nécessaire à la sépulture de leur mort [1]. » Les repas en l'honneur des défunts eurent promptement un rôle considérable dans ces associations et jouirent de la même tolérance. Pour accroître leurs revenus souvent insuffisants malgré les souscriptions hebdomadaires qui étaient de règle, elles se choisissaient des patrons généreux qui les dotaient libéralement. Enfin, elles se mettaient sous la protection spéciale de tel ou tel dieu dont elles prenaient le nom; les associés s'appelaient : *cultores Dianæ*, *Herculis*, *Jovis*. Nous avons même un texte formel du Digeste qui autorise ce genre d'association [2]. Telle était l'organisation des associations funéraires et leurs priviléges reconnus. Il a été établi, non-seulement par voie d'analogie mais encore par des textes irréfutables, que les chrétiens ont constitué pour la sépulture de leurs morts des associations en tous points semblables à celles que la loi autorisait, en se conformant avec une grande habileté et dans la mesure du possible aux usages universellement adoptés dans l'empire. C'est ainsi qu'une inscription authentique porte

[1] «Liceat qui stipem menstruam conferre volent in funera, semel in mense.» *Inscript. latin. select. amplissim. collect.* Orellius-Henzen. Turin. 1828-1855, n° 6086. — Comp. Mommsen, *De collegiis et sodalitat.*, p. 87. — *Histoire de la religion romaine*, par Gustave Boissier, vol. II, p. 313.

[2] « Permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre. » *Dig.*, 67, 22, 1.

qu'un chrétien nommé Evolpius, désigné comme *cultor Verbi*, adorateur du Verbe, a construit à ses frais une sépulture chrétienne. Le nom du Christ est ainsi substitué à celui de la divinité païenne qui figurait en tête des associations ordinaires. Celles-ci s'appelaient des fraternités. L'association chrétienne prend le même nom. Il n'y a pas jusqu'à la souscription mensuelle qui ne soit empruntée par l'Eglise aux coutumes en vigueur et qui ne profite de la tolérance des autorités [1]. Il est aussi avéré que les chrétiens ont souvent obtenu l'emplacement dont ils disposent de la générosité de familles riches qui avaient adhéré à leur foi. La catacombe de Domitilla, par son nom même, rappelle la munificence d'une des grandes dames romaines de la race impériale, mais ces concessions privées devinrent promptement insuffisantes. L'Eglise possédait une institution qui lui donnait un autre point de ressemblance très-important avec les associations autorisées. C'était l'agape, le repas fraternel, qui avait été en usage dès les temps apostoliques. Quoi de plus facile que d'en faire le repas funèbre si cher aux fraternités païennes? C'est ce qui eut lieu en effet. Nous avons sur ce point plus qu'une simple inscription; la salle même de l'agape a été retrouvée dans le péristyle de la catacombe de Domitilla : on voit les siéges en pierre pour les convives, la citerne pour puiser l'eau du repas [2]. Rien ne pouvait mieux montrer à quel point l'Eglise s'était adaptée aux usages des as-

[1] Voir Rossi, *Roma sotterranea*, vol. I, c. I, § 4. Une inscription sur ce même modèle a été relevée par M. Renier en Afrique: *Inscriptions de l'Algérie*, n° 4026.

[2] Nous l'avons visitée avec M. de Rossi.

sociations funéraires pour bénéficier des mesures libérales qui les autorisaient. Ainsi se trouve résolu un problème historique qui avait paru d'abord sans explication possible; nous comprenons maintenant comment les milliers de chrétiens de la grande Eglise de Rome ont pu librement construire leur ville funèbre.

En se conformant aux pratiques et aux coutumes de la société romaine, en tant qu'elles n'entraînaient aucune adhésion au paganisme, l'Eglise montrait que si le christianisme primitif a été inflexible dans son opposition à l'idolâtrie, il n'a point voulu prendre la position d'une secte intraitable et se mettre lui-même en dehors de la société et hors la loi. Il a au contraire répudié sans hésitation le fanatisme farouche du montanisme qui rompait tous les liens sociaux, en prédisant la fin prochaine du monde dans les flammes du jugement suprême. Les chrétiens n'ont pas voulu être des zélotes dont la main fût levée contre toutes les institutions de l'empire; bien au contraire, ils les ont invoquées toutes les fois qu'elles étaient fondées sur la justice. Le grand apôtre Paul n'avait-il pas prononcé, devant les magistrats de la ville de Philippes, la fameuse formule si éloquemment développée par Cicéron : *Civis romanus sum!* Il n'avait pas hésité à porter son appel au tribunal de César.

Nous avons vu à quel point le christianisme, qui n'a point voulu détruire l'Etat, a aimé et relevé la famille. La tendresse des affections naturelles éclate partout dans les catacombes ; la famille chrétienne, cette admirable création de la religion nouvelle, y revit dans les douloureux épanchements du deuil. On a remarqué que

les inscriptions funéraires y ont un caractère particulier; elles ne se contentent pas du style lapidaire; elles prennent le ton d'une exclamation passionnée, comme on en peut juger par celles-ci : Vis en Dieu ! Bois à sa coupe ! Sois en paix ! — Le survivant s'adresse, au travers de la mort, à l'être dont il pleure le départ, et lui parle comme S'il était auprès de lui. Son regret s'exprime de la manière la plus touchante; non-seulement il l'appelle l'être le plus doux, le plus cher, *dulcissime*, mais encore il compte les années, les mois, les jours et les heures pendant lesquels il l'a possédé. Le chef de famille reçoit tous les hommages qui lui sont dus. Déjà la Rome antique l'avait mis à un rang d'honneur; ce qui est plus remarquable et plus nouveau, c'est la place faite à la femme, à la mère. A quelle hauteur morale la femme chrétienne n'est-elle pas placée, à en juger par ces *orantes* d'une si exquise pureté que l'on rencontre constamment dans les catacombes? Un coup d'œil suffit pour constater la révolution morale qui vient de s'opérer. C'est bien l'épouse et la mère qui présidera au foyer chrétien et y entretiendra une atmosphère de pureté et de prière; la jeune âme, grâce à elle, naîtra à la vie supérieure et emportera du foyer un souvenir ineffaçable, même aux jours des erreurs et des passions. C'est à tort que dans toutes ces *orantes* on a voulu voir des madones. Au-dessus de plusieurs de ces images on lit le nom même de la personne défunte. A Saint-Caliste une orante est représentée entre deux agneaux : n'avons-nous pas dans cette fresque le symbole le plus touchant de la maternité chrétienne?

On remarque dans les catacombes un grand nombre de *loculi* de dimensions très-étroites : ce sont les tombes des petits enfants. L'Eglise couvre les nouveau-nés de son aile. Les parents se plaisaient à rappeler les joies innocentes de leurs enfants jusque sur leurs tombes; on retrouve fréquemment, à Saint-Caliste, la représentation de leurs jouets. Sur une fresque recouvrant un de ces *loculi*, on voit un enfant qui présente à un oiseau une grappe de raisin. Il y a plus que de la grâce dans ces peintures naïves; elles respirent un sentiment tendre et humain mêlé à la piété la plus austère. Rien n'en révèle mieux la profondeur que sa liberté, car les prescriptions méticuleuses ressemblent aux lisières qui soutiennent une marche chancelante, peu sûre d'elle-même.

Ce n'est pas seulement l'héroïsme et la tendresse du cœur chrétien qui s'expriment sur les murailles des *Cœmeteria*, c'est encore la pensée religieuse, la croyance de l'Eglise. A cette heure des émotions suprêmes elle jaillit du fond de l'âme brisée, dégagée de ce qui peut la surcharger dans les luttes théologiques, franche, simple, émue. Tout d'abord elle échappe aux incertitudes poignantes de l'antiquité païenne sur la vie future ; elle ne se contente ni des aspirations si élevées du premier livre de l'*Enéide*, qui aboutissent aux métamorphoses pythagoriciennes, ni de l'argumentation subtile du *Phédon*, qui conclut par un : *Peut-être*. Elle n'a aucun rapport avec ce matérialisme païen qui veut perpétuer la vie terrestre dans la mort et cherche à entourer le défunt de ses armes ou des signes de sa dignité. La catacombe

devient une seconde grotte de Joseph d'Arimathie où le disciple du Christ ne fera que passer comme son maître, attendant lui aussi le jour où la pierre du sépulcre sera roulée. Au reste, il n'y a nulle interruption dans les relations entre la terre et le ciel. Les chrétiens parlent à leurs morts bien-aimés comme s'ils étaient près d'eux et leur souhaitent le repos éternel. La catacombe chrétienne nous élève bien haut au-dessus des incertitudes et des mythes confus du paganisme : elle respire la foi la plus sereine dans une immortalité bienheureuse. Chaque pan de muraille en porte l'empreinte, témoin cette inscription constamment répétée : *In pace !* Parfois elle est commentée par ces mots : *In Deo vivis*, ou par des symboles qui ne permettent pas l'hésitation, tels que l'ancre en forme de croix qui figure l'invincible espérance chrétienne, ou la colombe de l'arche portant le rameau vert dans son bec, image de l'âme qui a abordé à l'éternel rivage. On peut remarquer une triple évolution dans cette croyance à la félicité immédiate du défunt. Tout d'abord elle s'exprime par une simple affirmation : *Il est dans la paix, il vit.* Ensuite c'est un vœu et enfin, vers le dernier tiers du troisième siècle, c'est une prière demandant que la paix soit donnée à l'âme chérie. Le mode même de la sépulture chrétienne écarte toutes les idées de métempsychose, si en faveur à cette époque. Il atteste le caractère indestructible de la personne humaine destinée à revivre tout entière. Voilà la raison profonde pour laquelle l'Église, à l'exemple du judaïsme, se refuse à la crémation des corps. Elle croit qu'en attendant le grand jour de la résurrection l'âme

jouit de la présence de Dieu dans un lieu intermédiaire qui n'a aucune analogie avec le purgatoire puisqu'il s'appelle le lieu du rafraîchissement, *refrigerum*. Il est sans cesse mentionné sur les tombes chrétiennes.

En ce qui concerne la doctrine chrétienne proprement dite, les catacombes nous la présentent dans ce qu'elle a de plus large; elles nous reportent à ce *Credo* dit apostolique, qui n'était que le développement de la confession demandée à chaque catéchumène au jour de son baptême. Nous en sommes encore à cette période de liberté qui précède les grands conciles et leurs décrets théologiques. La foi qui revit dans les peintures des catacombes a précisément pour caractère de dépasser la théologie proprement dite, avec ses distinctions subtiles et son esprit systématique, si bien qu'il n'est pas un croyant qui, aujourd'hui même, n'y trouve l'expression simple et populaire de sa croyance prise à la hauteur où se rejoignent toutes les lignes divergentes. La vérité religieuse y apparaît comme un héritage encore indivis qui réunit au même foyer toute la famille chrétienne. C'est dans cet asile de la persécution que s'affirme avec le plus de puissance cette large catholicité évangélique, reconnue plus ou moins par tous les grands esprits de l'Église. Nous nous bornerons, pour l'établir, à rappeler les principaux symboles sous lesquels l'Eglise se plaisait dans les catacombes à manifester sa foi.

Plus nous remontons aux premiers temps de la persécution, à ceux qui durent paraître les plus terribles, plus elle se croit obligée d'user d'un symbolisme misté-

rieux, dont les initiés seuls avaient la clef. Il était, du reste, très-peu compliqué et consistait essentiellement dans la reproduction de quelques traits empruntés à l'histoire sacrée, qui recevaient un sens profond et spécial des circonstances tragiques que l'on traversait. On sait le rôle que joue le poisson dans ces symboles. Le mot grec ἰχθύς était pris pour une abréviation de la formule sacrée Ἰησοῦς Χρίστος ὑίος Θέου, parce qu'il comprenait les premières lettres de chacun de ces mots. Le sacrement du baptême était symbolisé par la pêche miraculeuse, et celui de l'Eucharistie par la représentation du repas mystique qui eut lieu, d'après le quatrième Évangile, au bord du lac de Tibériade après la résurrection du Christ[1]. La controverse ne peut tirer aucun avantage ni dans un sens ni dans l'autre de ces fresques dont nulle explication précise ne fixe la signification théologique, du moins dans les premiers siècles. La palme, l'ancre, les couronnes, sont des symboles qui parlent d'eux-mêmes, comme l'anagramme qui entrelace le nom de Jésus-Christ à la croix et qui ne prit sa forme définitive que depuis Constantin. Les principales doctrines de l'Evangile sont symbolisées par quelque scène biblique souvent traitée avec beaucoup d'art. Adam et Ève près de l'arbre fatal rappellent la déchéance; Moïse, la grande préparation de la première

[1] Rossi, *Roma sotterranea*, tom. II, c. 13-14. Voir aussi le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de Martigny. Nous n'entrons pas ici dans la discussion de l'interprétation de ces symboles. Nous remarquons seulement que le symbole seul est des trois premiers siècles, le commentaire sur lequel on s'appuie est d'une époque ultérieure. Voir Rossi, *ouvr. cité*, II, tav. 15. Sur l'ἰχθύς, *Spicileg. Solemn.*, III, p. 561. N'oublions pas que tout dans ces fresques est symbolique et se dérobe au réalisme.

alliance. Il est très-souvent représenté frappant le rocher de sa baguette miraculeuse et en faisant jaillir l'eau qu'un peuple altéré boit avidement : touchante image de cette soif de la vérité qui avait tourmenté si longtemps l'âme humaine et que les premiers Pères avaient exprimée avec tant d'éloquence.

Plus tard, on voulut en faire la représentation de l'apôtre Pierre, mais c'est à une époque bien postérieure au troisième siècle. La Samaritaine, près du puits de Jacob, rappelait la même aspiration et la même délivrance. Les Mages suivant l'étoile et adorant l'enfant divin annonçaient que cette longue attente n'avait pas été trompée. Le sacrifice d'Abraham, traité parfois avec un pathétique sublime, redisait le mystère de la rédemption. La résurrection de Lazare, incessamment reproduite, était la protestation de l'espérance chrétienne contre les sombres réalités de la mort. Jonas sortant de la baleine était le type de la vie éternelle triomphant du sépulcre. Noé dans l'arche libératrice, c'était l'Eglise voguant sur les flots déchaînés de la persécution. Daniel dans la fosse aux lions rappelait le cri terrible de la foule : « Le chrétien au cirque. »

L'Evangile de l'enfance occupe une place d'honneur dans les catacombes; la Vierge de Nazareth nous est constamment montrée présentant l'enfant Jésus aux Mages, sans être jamais elle-même un objet d'adoration. Les scènes évangéliques étaient rendues parfois avec une rare vivacité de pinceau. Les guérisons miraculeuses symbolisent le miracle permanent du renouvellement moral. Les apôtres, et au premier rang saint

Pierre et saint Paul toujours mis sur le même rang, dont nous avons une admirable représentation sur une médaille de bronze conservée au musée du Vatican, sont peints tantôt par groupes, tantôt entourant le maître dans le repas pascal. Les sarcophages qui représentent l'arrestation de Jésus-Christ et sa comparution devant le proconsul romain, appartiennent probablement au cinquième siècle, car comme nous l'avons dit déjà, l'Eglise persécutée jette un voile glorieux sur les pages tragiques de l'Evangile. Dans des fresques ou des sarcophages qui appartiennent probablement à la fin du troisième siècle, les chrétiens se rappellent à eux-mêmes le devoir de la vigilance et l'horreur de la défection en retraçant le reniement de Pierre. Ils l'indiquent d'une façon sommaire par l'image du coq dont le chant, au matin de la nuit fatale, fut à lui seul un avertissement[1]. Pilate est représenté plus d'une fois se lavant les mains : c'est pour les persécutés une manière simple et énergique de dire qu'il n'y a pas d'excuse à leur proscription et que leur sang reste aux mains de la magistrature inique qui les condamne sans remords. Cette symbolique primitive est presque tout entière empruntée à nos livres sacrés. Les apocryphes de l'Ancien Testament ne sont rappelés que par Tobie. On trouve dans les catacombes de Naples une fresque unique dans son genre qui rappelle l'allégorie de l'érection de la tour mystique dans le *Pastor Hermas*.

Il est une image que les premiers chrétiens ne se

[1] Voir les planches du II[e] vol. de la *Roma sotter.* de Rossi.

sont pas lassés de reproduire, qui est comme le vivant *Credo* de l'Eglise : c'est le Bon Pasteur rapportant sur ses épaules la brebis perdue. L'art chrétien de ces premiers temps ne s'est pas lassé de la multiplier, cherchant à rendre toute la tendresse et toute la grandeur de cette personnification idéale de la miséricorde. Que nous voilà loin de toutes les arguties d'une dogmatique rigide et implacable! L'âme même de l'Evangile revit dans cette fresque tracée avec tant de prédilection : l'amour divin cherchant l'âme perdue au fond de son désert, — rien n'est plus simple, rien n'est plus grand. C'est bien le christianisme éternel. Nul formulaire ne vaudra ce symbole, et nul ne sera plus vrai. Ce n'est pas lui qui inspirera les luttes fratricides de l'intolérance.

A côté de ces symboles exclusivement évangéliques, nous en avons un certain nombre qui sont librement empruntés au paganisme, tout en étant ramenés, par une interprétation hardie, à l'idée chrétienne. Tantôt c'est le dauphin, le paon, le phénix, images de l'immortalité. Tantôt ce sont des génies ailés et la représentation poétique des saisons. Tantôt c'est Psyché ou Orphée, dont Clément d'Alexandrie avait fait le premier type du Verbe domptant nos passions par la céleste harmonie de sa voix. D'autres fois, c'est Ulysse au milieu des sirènes. La généreuse apologie des Pères de l'Église d'Orient, qui reconnaissaient un germe du Verbe dans tout cœur d'homme, et une orte de christianisme anticipé dans la haute culture du monde ancien, trouve ainsi sa confirmation dans les atacombes, même au sein d'une Église aussi peu tour-

née vers la spéculation que celle de Rome. Plus nous nous rapprochons des origines du christianisme, plus nous constatons cette liberté d'esprit, étrangère aux scrupules méticuleux. L'ornementation de la salle d'agape de la catacombe de Domitilla, qui remonte à la plus haute antiquité, est pleine de vie et de fraîcheur. On peut faire la même remarque pour les ornements de la catacombe de *Saint-Prétextat*. Le style est classique et rappelle le pinceau élégant des fresques retrouvées dans les palais et les villas de l'aristocratie romaine. Cette liberté d'allures se retrouve même dans les sujets évangéliques. Nous sommes encore très-loin des types roides et grêles d'un art strictement hiératique, comme celui qui naîtra bientôt à Byzance, substituant le nimbe doré à la flamme du regard, glaçant la vie, la pétrifiant dans des formes consacrées. Le Christ presque byzantin que l'on voit à *Sainte-Agnès* est d'une époque bien postérieure. Les figures, qui remontent au second et même au troisième siècle, sont autrement vivantes. Les archéologues font, de ce caractère libre et humain des peintures murales des catacombes, un sûr indice pour fixer leur date.

Et cependant c'est bien un art nouveau, au moins par l'inspiration, qui vient de naître, quoiqu'il use des procédés que lui a légués l'art antique, et qu'il se développe lentement sans le stimulant du succès. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à comparer les figures peintes dans les fresques des catacombes aux chefs-d'œuvre de l'antiquité païenne, qui remplissent les musées de Rome. C'est bien la même coupe des traits,

ce profil sévère et correct des fils du peuple-roi, mais quelle transformation dans le regard! quelle vie nouvelle y brille! quel feu divin l'anime! quel enthousiasme sacré et fervent! Tout un monde intérieur a été conquis. La beauté souveraine n'est plus demandée à la grâce enchanteresse, au calme olympien de la Grèce ou à l'orgueilleuse dignité du vieux Romain; — elle jaillit des profondeurs de l'âme et redit tout ensemble son espoir et son amour. La chaude auréole qui enveloppe ces têtes expressives est faite de tendresse et de foi. Le monde du dedans et le monde d'en haut ont mis leur empreinte sur ces figures, jetées primitivement dans le même moule que celles des statues du Capitole. Qu'on contemple la Vierge de Sainte-Priscilla. On reconnaîtra que l'art qui, avec Raphaël, fixera sur la toile l'idéal même de la beauté chrétienne, a déjà pris naissance parmi ces proscrits qui, entre la persécution d'hier et celle de demain, tracent furtivement ces sublimes ébauches pour conserver le souvenir des confesseurs qu'on vient d'immoler.

C'est ainsi que les Catacombes font revivre sous nos yeux l'image de cette Eglise d'avant Nicée, unissant à la foi la plus ardente le sentiment de l'humanité, soit qu'il s'agisse dans la large et noble acception du mot de cette fraternité généreuse qui efface toutes les distinctions secondaires, soit qu'il faille l'entendre de ces affections naturelles, de cette tendresse qui est la source de nos meilleures joies et de nos plus cruels déchirements. Prêt à mourir pour son Dieu, le chrétien de cette époque nous apparaît imbu du sentiment de son

droit, invoquant la loi de son pays contre l'injustice et ne consentant pas à être jeté hors de la société comme un extatique qui n'a rien à lui demander. Il n'est pas davantage un ennemi du beau, et loin de répudier l'art comme une idolâtrie, il l'accepte pour le renouveler, de telle sorte que cette secte que Tacite, si digne de l'apprécier, accusait de haïr l'humanité, en conservait les meilleurs trésors.

CONCLUSION

Résumons en quelques traits rapides cette histoire de la plus étonnante des révolutions humaines. Né dans la bassesse et l'ignominie, comme une chose perdue dans un coin ignoré du monde, le christianisme, dont les premières destinées s'accomplissent entre une étable et une croix, commence son œuvre immense, n'ayant, comme le dit un de ses premiers apôtres, ni or ni argent, à la fois pauvre et proscrit. C'est alors, tout près de son obscur et sanglant berceau, qu'il réalise son idéal. Il y eut une époque où vraiment l'Esprit régna sur la terre. Peu importe que ce fût dans une misérable chambre haute de Jérusalem, dans quelque maison ignorée d'Ephèse ou de Corinthe, ou dans un sombre cachot à Rome. La religion qu'attendaient tous les cœurs altérés de Dieu avait vraiment paru sur la terre, répondant à toutes les aspirations meilleures de l'humanité qui avait bien été capable de la pressentir, mais non de l'enfanter. Cette religion savait à la fois consoler et affran-

chir, donner avec le pardon divin une vie nouvelle et pure, mettre fin à toutes les servitudes du passé, animer l'existence entière d'un même souffle d'amour et de sainteté. Elle ne se contentait pas de renouveler l'individu, elle fondait une société morale qu'elle dégageait des liens de l'Etat païen comme de ceux de la théocratie juive, société des âmes croyantes qui reposait sur une foi commune, et fondait sur cette foi la grande égalité du sacerdoce universel, tout en organisant ses pouvoirs de manière à unir l'ordre avec la liberté. Elle ne vit que du Christ. Enflammée d'un amour ardent et pur pour le Crucifié, elle ne connaît pas d'autre nom pour sauver le monde, et s'attache à recueillir et à conserver ses paroles; son souvenir est son meilleur trésor, et elle se sent animée et fortifiée de son vivant Esprit. Souffrir et mourir pour lui est à ses yeux une félicité et une gloire. Guidée par ses apôtres qui sont avant tout les témoins du Maître, elle reproduit tous les traits de son image; elle le fait revivre sur la terre qu'elle arrose de son sang pour y continuer son œuvre d'affranchissement et de relèvement universel, sans douter un instant que les nations auxquelles elle est envoyée ne lui aient été données!

Cette spiritualité hardie ne pouvait toujours durer. Quand le dernier des apôtres fut mort à Ephèse, il en fut du christianisme comme de cette première émanation divine de la gnose orientale, qui devient de plus en plus

opaque à mesure qu'elle descend dans le monde inférieur. Pourtant il demeura encore longtemps digne de ses origines. Les labeurs et les luttes de l'Eglise, au second et au troisième siècle de notre ère, présentent un spectacle sans pareil dans l'histoire. Ses missions s'étendent rapidement dans tout l'empire romain et embrassent toutes les classes de la société, la parole nouvelle retentit dans le palais de César comme dans les bouges et les ergastules, et recrute un peuple immense qui, louant le même Dieu dans des langues diverses, élève la religion universelle de l'humanité au-dessus des religions nationales. Le droit humain le plus précieux et le plus saint, celui de la conscience, s'est affirmé pendant trois siècles de persécution. Les chrétiens ont beau être traînés dans les cirques et sur les échafauds, ils n'en portent pas moins la lutte dans le haut domaine de la pensée, résistant pied à pied aux agressions railleuses ou savantes du paganisme. La grande apologétique qui prend naissance au second siècle fonde à Alexandrie une école immortelle dont l'enseignement n'a pas vieilli, tant il est large et fécond. C'est là qu'a été tentée avec le plus de succès la conciliation entre la religion nouvelle et la culture antique. Par ce côté encore, le christianisme se montre affranchi de tout exclusivisme national ; il se donne comme la religion définitive, parce qu'il satisfait des besoins universels que les religions qui l'ont précédé

ont exprimés sous des mythes grossiers ou étranges sans jamais les satisfaire.

Stimulé par les nécessités de la défense non-seulement contre la spéculation païenne, mais encore contre l'hérésie, qui n'est souvent qu'un déguisement du vieux naturalisme, le christianisme élabore sa théologie, laissant intacte la liberté de la pensée tant qu'elle ne porte pas atteinte à l'universel *credo* de la foi inscrit au plus profond du cœur de ses adhérents; il se garde bien de proscrire de ses écoles la diversité et l'originalité. C'est qu'il est encore bien loin d'une unité imposée et centralisée. Il n'a constitué nulle part une autorité dominante devant laquelle les opinions doivent plier; elle n'est ni dans un homme, ni dans un concile. Quand l'un des évêques, celui de Rome, voulut, au second siècle et plus tard au troisième, imposer son opinion à l'Orient chrétien ou à l'Eglise d'Afrique, il rencontra d'invincibles résistances, et Cyprien, aussi bien qu'Irénée, dénonça son usurpation. Deux siècles après Jésus-Christ, la constitution ecclésiastique, telle qu'elle nous est connue par d'incontestables documents, maintient encore les grandes libertés du peuple chrétien, et l'universelle prêtrise subsiste, bien que le pouvoir épiscopal tende à se fortifier. Le culte est encore essentiellement le sacrifice vivant de l'âme pieuse offert dans la prière, l'eucharistie de l'a-



mour reconnaissant qui s'immole non pour expier, mais pour bénir. Il n'a encore ni sanctuaires proprement dits, ni jours sacrés, ni pontifes. La maison chrétienne demeure un temple de Dieu, et le père de famille en est le prêtre naturel; c'est là que s'opèrent ces grandes réformes qui abolissent tous les priviléges fondés sur le droit exclusif de la cité antique et établissent le droit humain dans toute sa généreuse universalité, au profit de l'esclave comme de l'enfant et de la femme. Ces réformes, d'abord réalisées au foyer, sont destinées à créer plus tard une société nouvelle.

Sans doute, ce grand christianisme des premiers âges semble pencher vers son déclin dès la seconde moitié du troisième siècle. L'Eglise laisse s'obscurcir la doctrine de la justification par la foi qui est le principe et la garantie de toutes ses libertés, parce qu'elle seule fait du chrétien le fils pardonné de Dieu, et le préserve des craintes serviles sous l'empire desquelles on cherche des médiateurs imparfaits qui se changent bientôt en maîtres. La pensée religieuse devient timorée; Origène est traité d'hérétique. L'épiscopat se transforme en une autorité sacerdotale qui s'arroge le droit de remettre les péchés. Son triomphe a été précédé par une lutte formidable qui s'est livrée à Alexandrie, à Rome, à Carthage, et à laquelle ont pris part les plus illustres docteurs de l'Eglise. Le culte revient peu à peu au particularisme

juif, l'eucharistie devient pour Cyprien un sacrifice expiatoire qui doit achever ce qui a été incomplet au Calvaire. On commence à entrevoir un idéal de perfection supérieur à celui du foyer de la famille chrétienne, l'ascétisme se développe sous les mêmes influences qui favorisent le sacerdotalisme et le caractère sacramentaire du culte chrétien. Le synode d'Antioche, qui condamne Paul de Samosate, ressemble peu aux libres conférences de l'époque précédente, dans lesquelles on cherchait à ramener l'hérétique par la persuasion, car il invoque le secours du bras séculier alors même que l'empereur est encore païen.

C'est ainsi que se prépare la période entièrement nouvelle qui va commencer avec le quatrième siècle. Elle aura certes sa grandeur, mais tout est changé pour l'Eglise depuis qu'appuyée sur l'empire elle a pour elle sa dangereuse protection, encore bien précaire et changeante, qui appuie un jour la doctrine orthodoxe pour la combattre le lendemain, plus funeste encore lorsqu'elle la soutient que lorsqu'elle la proscrit. Les grands conciles généraux remplaceront les libres conférences des premiers synodes et décréteront d'autorité la croyance. L'unité extérieure et forcée se substituera de plus en plus à l'unité vivante, la seule qui soit réelle. Des multitudes païennes en réalité seront livrées à l'Eglise, qui devra les dompter pour les façonner à son image ; bientôt elle

sera en face des peuples barbares et elle aura à les instruire après les avoir baptisés. La rudesse du disciple fera le despotisme du maître et poussera au développement complet de l'autorité ecclésiastique par la constitution de la hiérarchie.

Certes l'immortel esprit chrétien soufflera toujours au travers de ces institutions plus conformes au judaïsme qu'au christianisme, et ce sera lui, après tout, qui peu à peu tirera une civilisation nouvelle des ruines du monde antique. Etant données la nature humaine et la barbarie de l'époque qui suivit les grandes invasions, il n'était pas possible que l'Eglise conservât sa spiritualité et sa liberté des premiers temps. Nul pouvoir magique ne l'empêche de subir les influences les plus diverses dans cette terrible mêlée de l'histoire; elle y a été jetée comme un être moral qui ne peut échapper au péril de la liberté; mais elle a en elle et surtout au-dessus d'elle un pouvoir immortel de relèvement qui l'empêche de périr, qui fait jaillir la lumière des ombres les plus épaisses, tire en définitive le bien du mal, et, au prix d'expériences chèrement achetées, la ramène peu à peu aux grands principes qui présidèrent à sa formation. Souvent oubliés, méconnus et même repoussés formellement, ces principes n'ont pas cessé de la travailler comme un levain caché; c'est à eux qu'elle doit tous les grands mouvements réformateurs qui depuis le moyen âge jus-

qu'à aujourd'hui ont secoué sa torpeur. Voilà pourquoi il ne faut pas perdre l'espoir même aux jours les plus tristes, alors que les dernières usurpations de la hiérarchie semblent consommées, et qu'à l'asservissement total des consciences correspond le matérialisme d'une piété superstitieuse dans le silence des nobles âmes qui gémissent en secret sur cette décadence. N'en doutons pas, la chrétienté européenne traversera encore une grande crise de rénovation, sous peine de laisser le champ libre au vieux naturalisme qui aujourd'hui, comme il y a dix-huit siècles, s'attaque à toute la vie supérieure de l'humanité. Il se croit novateur quand il n'est qu'une simple résurrection du paganisme, moins les symboles, ne sachant déifier comme lui que la force et la matière. Il faut en triompher ou périr avec toute notre civilisation, nos droits, nos libertés, notre culture morale. Qu'on ne s'y trompe pas, ce qui le vaincra, ce n'est ni une Eglise dégénérée et asservie, ni une Eglise livrée à toutes les contradictions de l'époque, c'est un christianisme rajeuni, ramené à la spiritualité hardie et à l'héroïsme de ses origines. Puisse-t-on retrouver en quelque mesure sa grande image dans ce livre qui n'a d'autre but que de l'évoquer devant notre génération.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTE A. — *De la séparation entre l'agape et la sainte Cène par suite du décret de Pline le Jeune.*

Reproduisons d'abord le texte de Pline (lib. X, ep. XCIV) : « Affirmabant autem alii, hunc fuisse summum vel culpæ suæ vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. » Pline nous donne ici la description du premier service religieux du dimanche, qui se tenait le matin, à l'heure même de la résurrection. Le chant alterné à la louange de Jésus-Christ y occupe la première place. Que devons-nous entendre par l'*engagement solennel* d'éviter tout acte mauvais? Il s'agit non pas de l'engagement du baptême qui n'avait pas sa place régulière dans le culte, mais des exhortations solennelles que s'adressaient les chrétiens de fuir le mal, en d'autres termes, de la prédication qui, comme on le sait, à cette époque n'était pas le fait d'un seul, mais bien de divers membres de l'assemblée. Rien de pareil à la prédication n'existait pour le proconsul romain, elle ne rentrait d'aucune façon dans le cadre du culte païen; il ne pouvait donc la désigner clairement et directement. Il ne se trompe pas néanmoins sur le fond des choses, il est vrai que les chrétiens s'exhortaient mutuellement dans leur culte à la pratique du bien. Ces exhortations mutuelles étaient précisément la forme primitive de la prédication qui était toujours rattachée à la lecture des saints livres. Voilà pour ce qui concerne la première réunion de culte telle que Pline nous la fait connaître à son point de vue particulier. Passons à la seconde réunion chrétienne très-nettement distinguée par lui de la première. « Quibus peractis (après l'accomplissement de ces divers actes dont nous venons de parler)

morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. » Ainsi, après la première réunion du culte, celle du matin, les chrétiens se séparent. Ils se rassemblent de nouveau pour prendre un repas commun et *innocent.* Qu'est-ce que ce repas, si ce n'est ce repas du soir bien connu dans l'âge apostolique qui, commencé par l'agape, se terminait par la sainte Cène ? Que ce ne fût pas simplement l'agape, mais aussi la cène, c'est ce qui ressort de cette expression : *repas innocent.* Les chrétiens insistent sur le caractère innocent de ce repas, précisément parce qu'il était violemment incriminé par les païens qui, en abusant des expressions symboliques de *manger et boire la chair du Christ*, voyaient dans la sainte Cène un repas sanglant et, comme ils le disaient, un repas de Thyeste. (Θυέστεια δεῖπνα, Eus., *H.E.*, V, 1.) Nous acceptons pleinement cette interprétation du passage de Pline qui est celle de Nitsch (*Practische Theol.*, II, 2), d'Augusti (*Archéolog.*, II, 566) et d'Harnack (*Christliche Gemeindegottesdienst*, p. 230). C'est cette seconde réunion de culte qui seule a cessé après l'édit de Pline contre les associations illicites. « Quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua *hetærias* esse vetueram. » On sait que ces associations, défendues par Trajan, étaient toujours accompagnées d'un repas pris en commun. Les chrétiens ont donc supprimé leur repas sacramentel et réduit l'agape aux proportions d'un simple repas de famille en reportant la Cène au culte public du matin. Plus tard, quand les lois sur les associations devinrent plus libérales, spécialement pour les associations funéraires, ils rétablirent l'agape publique, mais la sainte Cène en demeura séparée et resta rattachée au culte du matin, où nous la voyons figurer dans la description qu'en fait Justin Martyr. (*Apol.*, I, 67.) Nous sommes donc pleinement en droit d'affirmer qu'on ne force pas le sens de la lettre de Pline en y voyant la preuve de cette séparation de la sainte Cène d'avec l'agape qui a eu une si grande importance dans l'histoire du culte chrétien au second siècle.

NOTE B. — *Conclusion liturgique de la première épître de Clément de Rome d'après la découverte d'un nouveau manuscrit à Constantinople.*

1) Depuis l'achèvement de notre chapitre sur le culte, nous avons eu connaissance de l'importante découverte, que Philotheus Bryennius a faite dans la bibliothèque du monastère du patriarche de Jérusalem à Constantinople, d'un manuscrit qui supplée à toutes les lacu-

nes que l'on signalait dans le manuscrit alexandrin de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, en y ajoutant le texte complet de l'homélie, mise sous le nom du même Père et désignée comme une seconde lettre aux Corinthiens. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce curieux écrit qui paraît remonter au dernier tiers du second siècle, à l'époque où le *Pastor Hermas*, qu'il rappelle par le style et la pensée, exerçait une si grande influence à Rome[1]. Nous n'en retenons qu'une chose intéressante pour l'histoire du culte, c'est le fait que l'homélie est lue au lieu d'être simplement prononcée[2]. Nous y trouvons aussi une distinction très-tranchée entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible, spirituelle, qui prend tous les caractères d'une véritable hypostase, ne se confondant jamais avec l'Eglise terrestre qui peut devenir une caverne de voleurs[3].

La première épître nous offre un grand intérêt pour l'histoire du culte chrétien dans la partie complémentaire du texte qui vient d'être retrouvée.

L'authenticité de la lettre est à l'abri de toute contestation ; elle est maintenue par tous les critiques à la date à laquelle nous l'avons reportée, c'est-à-dire à la fin du premier siècle, sous le règne de Domitien[4].

Parmi les nombreux fragments dignes d'intérêt que nous a rendus le manuscrit de Constantinople, nous mettons en première ligne la prière qui termine la lettre[5]. Elle est évidemment la reproduction de la prière prononcée dans le culte public[6], reproduction libre comme cette liturgie primitive qui n'est fixée que dans sa disposition générale et non dans ses termes, comme le reconnaît Justin Martyr. Nous y retrouvons, en effet, tous les éléments des prières prononcées dans le culte public, tels que nous les avons énumérés d'après Justin et les constitutions apostoliques[7]. N'oublions pas qu'à cette date si ancienne la distinction entre le culte général auquel les catéchumènes assistaient avec les fidèles et le culte privé sacramentel n'existait pas encore, et que, par conséquent, bien des éléments répartis entre les deux prières au troisième siècle se mêlent et se

1 *Patrum apostol. Opera recensuer.* Oscar de Guibhart, Adolph. Harnack, Théod. Zahm. Lipsiæ, Henrichs., 1876, §§ 9, 10, 11. Voir aussi *Clementis Romani Epistolæ*, edidit Hilgenfeld. Lipsiæ, Weigel, 1876.

2 Ὥστε ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαὶ ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν. (II *Clem. ad Corinth.*, 19.)

3 Ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης. (*Id.*, 14.)

4 Voir mon *Histoire des trois premiers siècles*. Tome II, notes et éclaircissements, p. 504.

5 C. LIX à LXXII.

6 Αἰτησόμεθα ἐκτενῆ τὴν δέησιν καὶ ἱκεσίαν ποιούμενοι. (I. *Clem. ad Corinth.*, 59.,

7 Justin, *Apol.*, I, 65-67. Tertull., *Apol.*, 30. *Patrum apost. opera*, édit. Guibhart, note de la p. 98.

confondent. Nous avons ainsi un vivant écho de l'adoration des chrétiens de Rome au premier siècle et le premier monument liturgique de l'Eglise chrétienne. On comprend la valeur d'un tel document inconnu jusqu'à ces dernières années. Nous reproduisons intégralement cette antique prière de l'Eglise de Rome :

Prions par de constantes et ardentes supplications que le Créateur de toutes choses conserve le nombre déterminé de ses élus dans le monde entier, par son fils bien-aimé Jésus-Christ, par lequel il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom. Notre espérance est en ton nom, Auteur de toutes les créatures [1], toi qui as ouvert les yeux de notre cœur pour te connaître, toi le seul grand parmi les grands, le seul saint parmi les saints. Tu écrases l'orgueil des superbes, tu renverses les pensées des gentils, tu élèves les humbles, tu enrichis et tu appauvris, tu donnes la vie et la mort, tu es le bienfaiteur des esprits, le Dieu de toute chose. Tu regardes dans les abîmes, tu vois toutes les actions des hommes; tu es le secours de ceux qui sont en danger, le salut de ceux qui désespèrent, le créateur et le gardien de tout esprit [2]. C'est toi qui as multiplié les nations sur la terre et choisi, entre elles, toutes ceux qui t'aiment par Jésus-Christ, ton fils bien-aimé, par lequel tu nous as instruits, sanctifiés, honorés. Nous te prions, ô Seigneur, sois notre aide et notre appui. Sauve ceux d'entre nous qui sont dans l'affliction; aie pitié des humbles, relève ceux qui sont tombés, révèle-toi aux misérables, guéris les faibles, ramène à toi les égarés de ton peuple. Nourris ceux qui ont faim, délivre nos captifs, rend la force aux débiles, console ceux qui tremblent [3], et que toutes les nations connaissent que tu es seul Dieu, et que Jésus-Christ est ton fils, et que nous sommes ton peuple et les brebis de ta bergerie.

Tu as manifesté ta puissance dans la constante disposition du monde. Après avoir créé ce monde, ô Seigneur, ta fidélité a été maintenue pour toutes les générations. Tu es juste dans tes jugements, admirable dans ta force et ta majesté.

Ta sagesse éclate dans la création des êtres, ton intelligence dans leur conservation ; tu es plein de bonté pour ceux que tu sauves, toujours fidèle envers ceux qui se confient en toi. Dieu de pitié et de compassion, remets-nous nos iniquités, nos injustices et nos péchés. N'impute pas leurs péchés à tes serviteurs et à tes servantes, mais purifie-nous par ta vérité. Fais-nous marcher dans la piété du cœur, accomplissant des œuvres bonnes sous ton regard et sous l'œil de nos gouvernants [4]. Oui, Seigneur, fais briller ta face sur nous pour que nous goûtions les biens de la paix. Couvre-nous de ta main puissante et que la force de ton bras nous délivre de l'iniquité et nous sauve de ceux qui nous haïssent injustement [5]. Donne-nous la concorde et la paix ainsi qu'à tous les habitants de la terre, comme tu les as accordées à nos pères qui t'ont invoqué dans la foi et la vérité, après avoir été rendus obéissants à ton nom puissant et invincible.

[1] Ἀρχέγονον πάσης κτίσεως. (*Id.*, 59.)
[2] Κτίστην καὶ ἐπίσκοπον. (*Id.*)
[3] Παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας. (*Id.*)
[4] Ἐνώπιον τῶν ἀρχόντων ὑμῶν. (*Id.*, 60.)
[5] Καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως. (*Id* , 60.



C'est toi qui as donné le pouvoir de régner à nos chefs et à nos gouvernants par ta puissance magnifique et inénarrable, afin que, reconnaissant que tu leur as donné la gloire et l'honneur nous leur soyons soumis conformément à ta volonté. Accorde-leur, Seigneur, la santé, la force, le bon accord, la sécurité pour qu'ils exercent en sûreté le pouvoir que tu leur as donné, car, ô Seigneur du ciel, roi des siècles, tu as donné aux fils des hommes la gloire, l'honneur et l'autorité sur tous les êtres terrestres. Dirige leurs pensées dans la voie du bien en ta présence, afin qu'administrant dans la paix, la douceur et la piété, le pouvoir qu'ils tiennent de toi, ils te trouvent propice. Toi seul peux nous accorder ces biens et beaucoup d'autres; nous te louons par Jésus-Christ, notre pontife, le maître de nos âmes, par lequel la gloire et la majesté soient à toi de génération en génération au siècle des siècles. Amen.

Note C. — *Le concile de Laodicée sur la prière silencieuse.*

Bien que le concile de Laodicée soit bien postérieur à notre époque, nous n'hésitons pas avec Augusti à trouver dans le canon qui parle de la prière silencieuse et de la prière par acclamation la trace d'une coutume remontant à l'époque de Justin Martyr. Ce Père, en effet, parle d'une prière commune faite par tous les chrétiens au commencement du culte. Or, à moins de supposer qu'ils priaient tous à la fois à haute voix, ce qui eût fait une intolérable cacophonie, il faut admettre que cette prière était silencieuse, et comme il indique les grands sujets qui devaient y figurer, on peut inférer qu'ils étaient énumérés par l'officiant et confirmés en quelque sorte par l'acclamation de l'assemblée. Le canon de Laodicée est donc l'explication raisonnable du texte de Justin.

Note D. — *Ecrit récent d'Overbeck sur l'Eglise et l'esclavage.*

Il a paru récemment un intéressant écrit sur les relations de l'Eglise sur l'esclavage, dans les *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, de Franz Overbeck. *Erst. Heft.* Schloss-Chemitz. Schwellzer, 1875. L'auteur y soutient que le christianisme n'a pas combattu l'esclavage comme institution, mais qu'il a simplement cherché à l'adoucir au point de vue religieux, sans se préoccuper du côté social de la question. Nous n'avons point soutenu autre chose. Seulement le point de vue religieux devait réagir sur le point de vue social plus fortement que ne l'admet l'auteur. Nous avons cité des textes qui montrent que l'Eglise avait au moins entrevu la réforme totale avant d'être retardée dans ses aspirations par son union avec l'empire.

TABLE DES MATIERES

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

TOME VI.

QUATRIÈME SÉRIE

LA VIE ECCLÉSIASTIQUE, RELIGIEUSE ET MORALE DES CHRÉTIENS
AU DEUXIÈME ET AU TROISIÈME SIÈCLE

LIVRE Ier. *La vie ecclésiastique au deuxième et au troisième siècle.*

LIVRE II. — *Le culte privé et public dans les Eglises du deuxième et du troisième siècle.*

Notes et éclaircissements.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA

Page 4, ligne 10, lisez *120*, au lieu de *220*.
Page 42, lignes 24 et 25, lisez *n'est point conféré exclusivement*, au lieu de *n'est point exclusif*.
Page 78, note 3, ligne 3, lisez *pretio*, au lieu de *prætio*.
Page 97, ligne 1, lisez *paternelle*, au lieu de *fraternelle*.
Page 101, ligne 8, lisez *missive*, au lieu de *mission*.
Page 106, ligne 3, lisez *convoquer*, au lieu *d'invoquer*.
Page 150, ligne 20, lisez *Optatus*, au lieu d'*Opatus*.
Page 166, ligne 15, lisez *imprudence*, au lieu d'*impudence*.
Page 225, note, ligne 1, lisez *hetærias*, au lieu de *hæterias*.
Page 218, ligne 29, lisez, *en souvenir de ceux qui ont combattu avant nous*, au lieu de *en souvenir des combats qu'il a livrés*.
Page 204, ligne 9, lisez *que tu as*, au lieu d'*avoir*.
Page 209, au titre, lisez d'*Antioche*, au lieu d'*Ephèse*.
Page 211, ligne 12, lisez d'*Antioche*, au lieu d'*Ephèse*.
Page 321, note 6, ligne 2, lisez *lectionem*, au lieu d'*ectionem*.
Page 328, ligne 2, lisez *Antioche*, au lieu de *Césarée*.
Page 325, ligne 19, retranchez *précieux*.
Page 338, note 5, lisez, avant ἔπειτα, *Justin Martyr, parlant de la prière qui suit la prédication, s'exprime ainsi :*
Page 406, ligne 24, lisez *combinés*, au lieu de *contraires*.
Page 468, note 2, ligne 2, lisez *amare*, au lieu d'*amore*.
Page 479, ligne 5, lisez *marcha*, au lieu de *marche*.

Paris. — Typ. de Ch. Noblet, 13, rue Cujas. — 1491.

2456

GLICK

APR 6 1972



